# حيوان اللُّغة

## الشكل الكامل لقدرة الإنسان اللُّغوية

20.1.2022




تشارلز تايلور

ترجمة: حسام نايل




# حيوان اللُّغة

## الشكل الكامل لقدرة الإنسان اللُّغوية


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

# حيوان اللُّغة

## الشكل الكامل لقدرة الإنسان اللُّغوية

تأليف: تشارلز تايلور

ترجمة: حسام نايل

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-03-7685-8

رقم الإيداع: 1442/8028

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Charles Taylor,

The Language Animal

The Full Shape of the Human Linguistic Capacity






الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع

 www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

# المحتويات

إلى أحفادي

فرنسيس وأنيك، ألبا وسيمون، ساباه وديفيد

# تمهيد

هذا كتاب عن قدرة الإنسان اللغوية. أحاول فيه إيضاح أن هذه القدرة متعددة الأشكال أكثر مما يُفترَض عادةً. أي تتضمن قدرات إبداع المعنى التي تتجاوز قدرة ترميز المعلومات وتوصيلها التي غدَّت، في الأغلب، شكلَها المركزي.

وكان مصدرُ إلهامي وجهاتِ النظر عن اللغة التي تطورت في ألمانيا تسعينيات القرن الثامن عشر، حيث ازدهر حينئذٍ ما نسميه الرومانسية الألمانية German Romanticism. وقد استندتُ إلى منظِّرين أساسيين هم: هامان Hamann، هيردر Herder، هومبولت Humboldt. ومن هنا، جاءت تسميتي للنظرية التي أخذتُها عنهم بالأحرف الثلاثة الأولى من أسمائهم: «إتش إتش إتش» «HHH» [نظرية هامان-هيردر-هومبولت].

وأما الحالة المُباينة لوجهة النظر تلك، فطوّرها مفكرو الحداثة المبكرة، وهم مفكرون عِظام، عقلانيون وتجريبيون، وكانوا مسؤولين أيضًا عن النظريات الإبستيمولوجية الحديثة المتولِّدة عن عمل ديكارت Descarts، وإنْ جاءت ضده، أحيانًا، بشكل جزئي. والشخصيات الرئيسية المبكرة في هذا التقليد ممن أستشهد بهم هنا، هم: هوبز Hobbes، لوك Locke، كوندياك Condillac. ومن هنا، جاءت تسميتي لهذه الحالة المُباينة بالأحرف الثلاثة الأولى من أسمائهم: «إتش إل كي» «HLC» [نظرية هوبز-لوك-كوندياك].

وتبدو هذه النظرية غير متطورة -بشكل مستحيل- في نظر مفكري القرنين العشرين والحادي والعشرين، ممن تأثروا -كما تأثرنا جميعًا- بسوسير Saussure، وفريجه Frege، وإلى حد ما بهومبولت. بل بقيت بعض افتراضاتها الرئيسية في فلسفة مابعد فريجه التحليلية، وفي بعض فروع نظرية الإدراك المعرفي cognitive theory أيضًا.

لذا، فإن جانبًا مهمًّا من واجبي، في هذا الكتاب، تفنيدُ الشذرات المتبقية من ميراث نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» ودَحضها، عبر تطوير استبصارات من نظرية «هامان-هيردر-هومبولت». والنتيجة (فيما آمُلُ) هي تفسير ما تتألف منه قدرة الإنسان اللغوية، على نحو مُرضٍ أكثر، ومن ثمّ متنوع (وإن كان أقل رَونقًا).

وكان قصدي الأصلي من البدء في هذا المشروع استكمالَ ذلك التطوير في النظرية الرومانسية عن اللغة، بدراسة خيوط محددة في الشعرية مابعد الرومانسية post-Romantic poetics أراها مرتبطة أوثق ارتباط بمشروعي. وكنتُ قد بدأت في هذه الدراسة أواخر ثمانينيات القرن العشرين وأوائل تسعينياته، وبسبب انقطاعات ذاتية عديدة لم أستكمل منها سوى الجزء الأول فقط، بالإضافة إلى مجموعة دراسات متناثرة يمكن أن تساعد في تكوين الجزء الثاني.

ومن ثم، قررتُ نشر هذا الكتاب عن القدرة اللغوية، والاستمرار في عملي المتعلق بالرومانسية Romantics، لكي أستكمل الجزء الثاني (فيما آمَلُ)، بوصفه دراسة مصاحبة لهذا الكتاب. وسأشير في هذا الكتاب، بين آن وآخر، إلى ما قد تشمله تلك الدراسة الثانية. ولكني آمَلُ أن يكون هذا الكتاب مثيرًا للاهتمام في حد ذاته بما يكفي لتبرير نشره منفصلاً.

وقد أفدتُ إفادات جمّة من مناقشاتي مع مجموعة مفكرين، بشكل رئيسي من الشبكة المحيطة بمركز الدراسات عبر الثقافات Centre for Transcultural Studies، ولا سيما: أكيل بيلجرامي، كريج كالهون، ديليب جاونكار، شون كيلي، بنيامين لي، مايكل وارنر.

وأودّ أيضًا التوجه بالشكر إلى محمد فيلجي لجهوده العظيم في مساعدتي على تجهيز مخطوطة الكتاب للنشر، ولَفْت انتباهي إلى ما يحتاج إلى ملء من ثغرات، ولا سيما المتعلق منها بإيجاد ترجمات إنجليزية ملائمة للاقتباسات التي أوردتُها بلغات أخرى، بالإضافة إلى ما أَدخله من تحسينات أخرى. وأخيرًا، أدينُ له بالفضل لإعداده فهرست الإشارات في آخر الكتاب.

# I

# اللغة بوصفها تأسيسيّة

# (1)

# وجهات النظر التأسيسيّة والإشاريّة

## 1

كيف نفهم اللغة؟ هذا انشغال يعود إلى بداية تقاليدنا الفكرية الأولى. ما علاقة اللغة بغيرها من الإشارات؟ وبالإشارات عمومًا؟ هل العلامات اللغوية اعتباطية أم مُحفَّزة؟ ما الذي تنطوي عليه الإشارات والكلمات عندما يكون لها معنى؟ هذه تساؤلات جدّ قديمة. فاللغة موضوع قديم في الفلسفة الغربية، ولكن أهميتها تنامت. لم تكن اللغة قضية أساسية تشغل القدماء. وقد بدأت تحظى بأهمية أعظم في القرن السابع عشر، مع هوبز ولوك، حتى اقتربت من حدّ الوسواس في القرن العشرين. فكل الفلاسفة الكبار لديهم نظرياتهم عن اللغة: هيدجر Heidegger، فيتجنشتاين Wittgenstein، ديفيدسون Davidson، دريدا Derrida، وكل أنواع «التفكيكيين»، جعلوا اللغةَ مركزيةً في تفكيرهم الفلسفي.

وفيما يمكن أن نسميه الفترة الحديثة، منذ القرن السابع عشر، أثار الفلاسفة نقاشًا مستمرًا حول طبيعة اللغة، فتفاعل بعضهم مع بعض، وأفاد أحدهم من الآخر. وأعتقد أنه يمكننا إلقاء الضوء على هذا النّقاش إذا ميّزنا نوعين كبيرين من النظرية حول اللغة. سأطلق على النوع الأول نظرية «التأطير» theory «enframing»، وأعني بها محاولة فَهم اللغة داخل إطار صورة الحياة البشرية، أو السلوك، أو الأغراض، أو الأداء العقلي، وهو إطار يمكن وصفه وتحديده، بحد ذاته، دون إحالة إلى اللغة. اللغة، هنا، ناشئة في هذا الإطار، وتُحقق بعض الوظائف داخله، ويمكن فَهمها وتصورها بشكل مختلف كما سنرى، ولكن الإطار بحد ذاته سابق على اللغة، أو على الأقل يمكن تمييزه مستقلاً عنها.

وأما النوع الآخر من النظرية، فأريد تسميته النظرية «التأسيسية» theory «constitutive». وكما توحي هذه الكلمة، فهي الشكل المضاد

للتأطير. تعطينا النظرية التأسيسية صورة عن اللغة بوصفها خالقة أغراض جديدة، ومستويات سلوك جديدة، ومعانٍ جديدة، على نحو ممكن، ومن ثمّ غير قابلة للتفسير داخل إطارِ صورةٍ للحياة البشرية مُتصوَّرٍ دون لغة.

وتكشف العبارات السابقة عن قضية رئيسية محل نزاع بين هاتين النظريتين. ولكن كما سيتضح، يمكن الفصل بينهما على أساس عدد من القضايا الرئيسية الأخرى، ويمكن أن يتناقض المدخلان على أساس عدد من الأبعاد الأخرى أيضًا، ولذا يشار إليهما أحيانًا بالنظرية «الإشارية الأداتية» designative-instrumental، والنظرية «التأسيسية التعبيرية» constitutive expressive، على التوالي. والأكثر من هذا أن النظريتين تنتهيان إلى الاختلاف والتمايز من حيث ملامح وحدود ما تحاولان تفسيره، أي اللغة؛ ومن حيث صحة طريقيْ التفسير: الجزئي مقابل الكلي. والحقّ إن هاتين النظريتين تنتميان إلى فَهمين جدّ مختلفين للحياة البشرية. ولكن علينا الدخول إلى المتاهة من إحدى النقاط، وسأدخل إليها أولاً من خلال التباين بين التأطير والتأسيس، حتى أصل شيئًا فشيئًا إلى أبعاد الجدل الأخرى لاحقًا.

## 2

تَمثلت الحالة الكلاسيكية لنظرية التأطير، بصيغتها الأولى الأكثر تأثيرًا، في مجموعة أفكار تطورت منذ لوك مرورًا بهوبز حتى كوندياك؛ وهو ما ناقشتُه في ورقة بعنوان «اللغة والطبيعة البشرية»[1] Language and Human Nature. وبإيجاز، حاولت صيغة نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» فَهمَ اللغة داخل حدود إبستيمولوجيا تمثيلية حديثة modern representational epistemology جعلها ديكارت مهيمنةً: في العقل توجد «أفكار»، وهذه الأفكار هي وحدات جزئية تُمثل الواقع تمثيلاً افتراضيًا ومعظمه «خارجي»، وتتكون المعرفة من جَعل التمثيل يتوافق مع الواقع توافقًا فعليًا، ولا يمكننا أن نأمل في تحقيق هذا إلا إذا قمنا بتجميع أفكارنا وترتيبها وفقًا لإجراءات جديرة بالثقة. هكذا تُبنَى معتقداتنا عن الأشياء؛ فهي تَنتج عن توليف وتركيب synthesis. والقضية هي ما إذا كان هذا البناء جديرًا بالثقة وجادًّا مسؤولاً يفي بالتزاماته، أم أنه متساهل ومتسرّع ومضلِّل.

(1) See Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 215 -47.

وتلعب اللغة دورًا مهمًّا في هذا البناء؛ فالكلمات لا تُغطّي معنى إلا عند رَبطها بالأشياء المُمثَّلة بواسطة «الأفكار» التي تُمثِّل الأشياءَ. ويُيَسِّر إدخالُ الكلمات تيسيرًا كبيرًا جَمْعَ الأفكار وتركيبها في صورة جديرة بالثقة. ويُفهَم هذا التيسير بطرق مختلفة. يرى هوبز ولوك أن الكلمات تسمح لنا بإدراك الأشياء في أصناف، الأمر الذي يجعل التوليف والتركيب الشامل ممكنًا، حيث يقتصر الحَدْس غير اللغوي nonlinguistic intuition على الربط الدقيق بين التفاصيل. ويعتقد كوندياك أن إدخال اللغة متَحَنا، للمرة الأولى، تحكُّمًا في عملية الترابط بأكملها وسيطرةً عليها؛ فمنحنا «السيادة على خيالنا»[2].

وأما النظرية التأسيسية فتجد تعبيرَها المبكر الأكثر حيويةً لدى هيردر، وعلى وجه التحديد في نقده كوندياك. ففي فقرة ذائعة من أطروحته المعنونة بـ«أصل اللغة» Ursprung der Sprache، يروي هيردر حكاية كوندياك الرمزية -ويمكن للمرء أن يقول قصة «هكذا فقط»- عن كيف نشأت اللغة بين طفلين في صحراء[3]. ويؤكد هيردر وجود شيء مفقود في هذا التفسير؛ إذ يبدو له أنه يفترض سلفًا ما المقصود بالشرح. والمقصود شرحه هو اللغة؛ أيْ الانتقال من حالة لا يُصدِر الأطفال فيها سوى صيحات الحيوان إلى مرحلة يستعملون فيها كلمات ذات معنى. وثمة ترابط فعلاً بين علامة ومحتوى عقلي في صيحة الحيوان (ما أسماه كوندياك «العلامة الطبيعية» natural sign)؛ فالأطفال قبل تعلُّمهم اللغة يصرخون إذا خافوا عند مواجهة خطر مثلاً، كما هو شأن الحيوانات الأخرى. وأما الجديد في «العلامة المُنشأة» instituted sign فهو أن الأطفال يمكنهم استعمالها للتركيز على الفكرة المرتبطة بها والتعامل معها، ومن ثمّ توجيه لعبة خيالهم كلها. وعندئذٍ، لا يعني الانتقال سوى مجرد تعثُّرهم في فكرة أن الارتباط يمكن استعماله بهذه الطريقة.

وتلك حالة كلاسيكية لنظرية التأطير؛ إذ تُفهَم اللغة من منظور عناصر معينة هي: أفكار وعلامات وارتباط بينهما يسبق نشأتها أو ظهورها. ففي البداية وفي النهاية، الخيال يعمل، والارتباط يحدث. والجديد هنا

(2) [empire sur notre imagination]. See Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1989), 20; John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 3.3.2; Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* (Paris: Vrin, 2014), 1.2.4.45–46.

(3) Johann Gottfried Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, in *Johann Gottfried Herder's Sprachphilosophie*, ed. Erich Heintel (Hamburg: Felix Meiner, 1960), 12–14.

أن العقل صار تحت السيطرة. وهكذا يمكن استعمال صرخة الخوف في توصيل وجود خطر إلى شخص آخر، بوصفها فعلاً طوعيًا [إراديًا] لا مجرد رد فعل منعكس [لاإرادي]؛ وبوصفها طريقة في الإشارة إلى خطر، يمكن استعمالها في الاستدلال على سوابق أشكال تهديد محددة وعواقبها.

وإنّ هذا التحكم في حد ذاته شيء لم يكن موجودًا من قبل، بطبيعة الحال. ولكن النظرية تؤسّس أقصى استمرارية ممكنة بين ما قبل وما بعد. فالعناصر هي نفسها، والجمع والتركيب بينها مستمر، وما تغيّر سوى الاتجاه. ونستطيع تخمين أن هذه الاستمرارية، على وجه التحديد، هي التي تمنح النظرية وضوحها وقوتها التفسيرية البادية: يُنزَع عن اللغة طابعها الغامض، وتُربَط بعناصر تبدو غير إشكالية.

يبدأ هيردر من الحدس بأن اللغة يمكنها تقديم نوع من الوعي مختلف، يُسمّيه انعكاسيًا [besonnen] reflective. ولذا، يجد هيردر تفسيرَ الاستمرارية، كالذي قدمه كوندياك، تفسيرًا محبطًا للغاية وغير مُرضٍ؛ إذ لم يتطرق إلى قضية ما يتألف منه هذا الوعي الجديد وكيف ينشأ، بتفسير يضع في حسبانه العناصر الموجودة سلفًا، وهي القضية التي أهمّت هيردر. وذلكم ما دفع هيردر إلى اتهام كوندياك بالمصادرة على المطلوب begging the question قائلاً: «الكاهن الأعظم كوندياك... افترضَ سلفًا أن اللغة بأكملها مُختَرَعة قبل الصفحة الأولى من هذا الكتاب»[4].

ما الذي يعنيه هيردر بـ«الانعكاس» reflection [Besonnenheit]؟ هذا أمر أصعب من أن يُشرَح. وقد حاولتُ القيام بإعادة بناء تحت عنوان «أهمية هـيردر»[5] The Importance of Herder. ويمكننا صياغة الأمر على النحو الآتي: الكائنات قبل اللغوية يمكنها التفاعل مع الأشياء المحيطة بها؛ ولكن اللغة تُمكّننا من فَهم الشيء كما هو. وهذا التفسير شفاف بالكاد، غير أنه يضعنا على المسار الصحيح. أما إذا أردنا فكرة أوضح، فنحتاج إلى الانعكاس على ما ينطوي عليه استعمال اللغة.

تسألني عما يكونه ذلك الشكل، وأجيبك: «مثلث». فلنقل إنه مثلث، وهو ما أجده صحيحًا حقًّا. لكن ما الذي يتضمّنه كونُه صحيحًا حقًّا في هذه الحالة؟ ما يتضمّنه كونُه صحيحًا حقًّا أمرٌ من قبيل معرفة أن كلمة

(4) [Der Abt Condillac . . . hat das ganze Ding Sprache schon vor der ersten Seite seines Buchs erfunden vorausgesetzt]. Ibid., 12.

(5) See Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 79-99.

«مثلث» هي الكلمة التي تصف وصفًا صحيحًا حقًّا هذا الشيء. ولعل بمستطاعي إخبارك بالسبب: «انظر، هذا الشيء المحدود بثلاثة جوانب مستقيمة». ولكني أحيانًا أتعرف على شيء لا يمكنني تفصيل القول فيه، ولا في سبب كلمته الواصفة؛ فأنا أعرف أن ما نستمع إليه هو سيمفونية كلاسيكية. ورغم هذا، أعترف بأن السؤال «لماذا؟» هو في محلّه تمامًا؛ وأستطيع تخيُّل بذل المزيد من الجهد حتى أوضح ما يكمن وراء ثقتي بأني وصفتُ ما نسمعه بالكلمات الصحيحة الحقة.

ما يكشف عنه ذلك هو أن فَهمًا معينًا للقضية المَعنيّة، لا ينفصل عن اللغة الوصفية descriptive language؛ أي أن الكلمة قد تكون صحيحة أو خاطئة، وأن هذا يتوقف على ما إذا كان الكيان الموصوف يحوز خصائص بعينها. والكائن الذي يستعمل لغة وصفية إنما يستعملها بدافع حساسيته نحو قضايا من هذا النطاق. وهذه فرضية ضرورية. فنحن لن نقول إن كائنًا كالببغاء -ولا ننسب إليه هذه الحساسية- كان يصف شيئًا، بغض النظر عن إصابته بنقيقه «الكلمة الصحيحة». ومن النادر بطبيعة الحال، كلما تحدثنا، أن نركز على مسألة الصحة؛ إذ لا نركز إلا عندما نكون غير متيقنين، ونريد استكشاف أعماق لفظ لم يُسبر غَوْره بعد. ولكننا نستجيب باستمرار لفكرة الصحة، وذلكم هو السبب في اعترافنا دائمًا بأهمية ما نواجهه من أننا نعبِّر تعبيرًا غير واضح أو غير دقيق. هذه الاستجابة غير البؤرية nonfocal responsiveness هي ما أحاول التقاطه بكلمة «الحساسية» sensitivity.

وإذن، تتضمن اللغة حساسية نحو مسألة الصحة[6]. ومدارُ الصحة في الحالة الوصفية خصائصُ الموصوف. وهو ما قد نطلق عليه «الاتساق الضمني» intrinsic rightness. ولكي نرى ما يعنيه ذلك، علينا إلقاء نظرة على حالة مغايرة. ثمة العديد من المواقف الأخرى التي نطلق فيها علامة لغوية على شيء، يمكن أن يكون استعمالنا لها صحيحًا أو خاطئًا. هَبْ أني درّبتُ بعض الفئران على العبور من باب عليه مثلث، بدلاً من باب

(6) والحقّ إن هذه النقطة هي وجه آخر للحدس الأساسي الذي تقوم عليه فلسفة مابعد فريجه. وكان هذا الحدس معروفًا لدى عدد من الفلاسفة المختلفين في نهاية القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين؛ إذ لم يكن معروفًا عند فريجه وراسّل Russell فحسب، بل عرفه هوسرل Husserl ومينونج Meinong أيضًا. ومدار هذه الفكرة أن العلم التجريبي لا يمكنه إخضاع اللغة وما تتيحه من علاقات منطقية، للتجربة؛ كما هي الحال مع علم النفس مثلاً؛ وذلك لأن اللغة تتضمن قضايا حاسمة تتعلق بالصحة validity [Geltung]. وقد رُفِضَ رفضًا قاطعًا «المذهبُ السيكولوجي» Psychologism لدى جون ستيوارت مَل John Stuart Mill، وغيره من منظّري القرن التاسع عشر، ممن حاولوا اختزال المنطق إلى سيكولوجيا.

عليه دائرة. عبرت الفئران وقامت بالسلوك الصحيح. إن سلوك [استقبال] الإشارة الصحيح، هنا، هو الاستجابة للمثلث بشكل إيجابي. ويمكننا القول إن الفأر استجاب للباب الذي عليه المثلث بالعبور منه، كما استجبتُ أنا للشكل المثلث بأن قلتُ كلمة «مثلث».

ولكن يتبدّى، ههنا، اللاتناظر واضحًا. فما جعل العبورَ من الباب استجابةً صحيحة للمثلث عليه، هو ما أوصل الفئران إلى قطعة الجُبْن عند نهاية غرفة المتاهة. والصحة المَغنيّة، هنا، من النوع الذي نُعرّفه بأنه النجاح في إنجاز مهمة، وهي هنا الحصول على قطعة جُبْن. وتلعب الاستجابة للإشارة دورًا في إتمام المهمة، وذلكم السبب فيما يُسمّى «الاستعمال الصحيح» للإشارة. ولكن هذا النوع من الصحة يختلف عن نوع الصحة المَغنيّ في تلاؤم كلمة مع خصائص مشارٍ إليه referent تصفه هذه الكلمة.

وقد يعترض معترض متسائلاً: ألا يفعل الفأر شيئًا مناظرًا؟ ألا يتعرّف على أن المثلث يشير إلى وجود «قطعة جُبْن»؟ في المقام الأول، يستجيب الفأر لخصيصة باب عليه مثلث يُميّزه، حتى وإن كانت استجابة أداتية. ويمكننا القول إن الفأر يلائم بين فعله وخصيصة هذا الباب المائزة؛ أي هذا الباب الذي توجد وراءه قطعة الجُبْن دائمًا. ولذا، لعله من الأفضل «ترجمة» فهمه قائلين إن المثلث الذي على الباب يشير له بـ«اندفع من هنا». لكن هذا التحول في الترجمة يُنبّهنا إلى ما في هذا الاستيعاب من خطأ. فلا شك أن لهذا الموقف خصائص بموجبها تكون إشارةُ «اندفع من هنا» استجابةً صحيحة للمثلث على الباب. لكن الاستجابة الصحيحة لا علاقة لها بتحديد هذه الخصائص أو غيرها. وذلكم السبب في أن السؤال عقيم وغير ملائم، مهما كان الوصف الدقيق الذي يدفع الفأر إلى السلوك الصحيح، من قبيل: «هناك قطعة الجُبْن»، أو «هناك تكون المكافأة»، أو «إلى هناك اندفع»، أو غيرها من أوصاف.

ويتضح من هذا المثال الاختلافُ بين استجابة ملائمة، بطرق مختلفة، لسمات الموقف من ناحية، وبين تحديد ما تَكونه هذه السمات فعليًا من ناحية أخرى. ويعني هذا الأخيرُ إعطاءَ تحديد لهذه السمات وشكل واضح لها؛ الأمر الذي يمضي بنا إلى أبعد من مجرد الاستجابة لها؛ أو بعبارة أخرى: إنها استجابة أخرى من نوع خاص؛ استجابة نؤديها بالكلمات؛ فنحن نحدد السمة تحديدًا مميّزًا بتخصيص كلمة تصفها؛ وذلكم

السبب في أن هذا التخصيص يجب أن يكون حشاشا نحو مسائل الاتساق الضمني، ونحو حقيقة أن الكلمة تنطبق بسبب سمات محدَّدة، وإلا فلن تكون كلمةً صحيحة ملائمة(7).

وعلى النقيض من ذلك، دعونا نُسمّي ما يستجيب له الفأر «إشارةً»، قاصدين بهذه الكلمة أن الاستجابة لا تتضمن أي تحديد للسمات، بل تدفعه إلى المكافأة. أو بعبارة أخرى: تلعب الاستجابة للإشارة دورًا في مهمة، وسلوك [استقبال] الإشارة الصحيح يُحدّده النجاحُ في إنجاز تلك المهمة. وما لم يُعرِّف هذا النجاحُ في حد ذاته بوصفه الحصول على شيء صحيح يتصف بالاتساق الضمني -وهو ما لا ينطبق على الفوز بقطعة الجُبن- فإن الاستجابة الصحيحة للإشارة لا تعني بالضرورة تحديدًا لأي خصائص بعينها؛ بل تعني تفاعلاً صحيحًا فحسب، وهذا يتوافق مع التعرُّف على مجموعة كاملة من هذه الخصائص، أو عدم التعرُّف على أيٍّ منها مطلقًا: الفأر لا يعرف سوى الاندفاع من هنا؛ ولا يعرف شيئًا عن الأوصاف وما جعله يندفع من هنا.

الصحة المتضمَّنة في الوصف أمر مختلف اختلافًا حاسمًا. ولا يمكننا الاكتفاء بتعريفها بأنها النجاح في مهمة، إلا إذا عرَّفنا هذه المهمة نفسها من حيث ما أسميته أعلاه الاتساق الضمني. وبكلمات أخرى: الاتساق الضمني غير قابل للاختزال إلى ما قد نسقيه تسميةً أبسط صحة إنجاز المهمة؛ ويسري التفسير من حيث المهمة على اللغة إذا كنا قد أدمجنا الاتساق الضمني في معاييرنا عن النجاح(8).

وربما نُقِيم هذا التمييز بطريقة أخرى، من حيث اعتبار مفاهيم «الإدراك». إذا أتينا إلى حيوان غير لغوي «أ»، ويدرك أن «ب» يتكون من اعتبار «ب» في تشكيل استجابة «أ». و«أ» يستجيب استجابة متميزة لـ«ب»

---

(7) لا شيء في تجربتنا يتوافق حقًّا مع عالمِ الفئران الذي لا وجود فيه للكلمات. ولكننا نحظى بتجارب توضِّح ما يعنيه اتخاذ خطوة إضافية تتجاوز فعلاً لا إفصاح فيه. إذ يُطلَبُ منّا أحيانًا الإفصاح عما نستجيب له، مثلاً ما يغضبنا في تصرُّف شخصٍ، أو سبب ابتهاجنا من أحد المناظر. والقدرة على قول شيء، تمنح سمات لم تكن محدَّدة شكلاً واضحًا، وتُشكِّل مشاعرنا وسلوكنا؛ الأمر الذي يغيِّر موقفنا من هذه السمات، ويفتح لنا احتمالات جديدة غالبًا. وأكرِّر: لا أقصد من هذا المثال تقديم رؤية لعالم الحيوانات، لأن معظم عالمنا نُفصِح عنه فعليًا، حتى عندما لا نكون واعين به تمام الوعي. وسأتطرق إلى هذا أدناه.

(8) قد يُعتقد أن التناقضَ، أعلاه، بين الإنسان الواصف والفئران في المتاهة غيرُ سديد بسبب عدم تناظر واضح آخر بين الحالتين؛ فالشخص الواصف يُرسِل إشارات، والفأر يستجيب لها فحسب. ولكن تأملْ هذه الحالة: تكوّنت بعض الطيور وراثيًا بحيث إذا لمح أحدها حيوانًا مفترسًا، فإنه يصيح ويهرب الجميع. ثمة «استعمال صحيح» لهذه الإشارة؛ وبمقدور أحدنا تخيل حالة طائر أحبالُه الصوتية مصابةٌ يرسل صوتًا خاطئًا، وما يجرّه ذلك من عواقب وخيمة. ولكن لا يوجد كذلك إجابة عن سؤال ما «الترجمة» الدقيقة الممنوحة للصيحة: «صقر!»، أم «مفترس!»، أم «اهرب!»، أو أيًّا كان.

بطريقة معينة: إذا كان «ب» طعامًا، و«أ» جائع، فإن «أ» سيتجه إلى «ب» إذا لم يوجد عائق؛ أما إذا كان «ب» مفترسًا فإن «أ» سيهرب؛ وإذا كان «ب» منيعًا فإن «أ» سيحوم حوله، وهكذا. وعلى النقيض من ذلك، إدراك «ب» اللغوي لا يمكن، في ظروف بعينها، اختزاله إلى ما يثيره من استجابة محددة أو مجموعة استجابات أو مضاهاته بها. ويمكننا التفكير في ذلك بوصفه إدراكًا مستقلاً عن إثارة الاستجابة أو يمكنه أن يجاورها؛ ولكن من الأفضل القول بأن الإدراك يتضمن نوعًا جديدًا من الاستجابة، هو الإدراك اللغوي linguistic recognition، الذي لا يمكن اختزاله إلى أي استجابة سلوكية أو مضاهاته بها.

ويمكننا حيازة ذلك الإدراك اللغوي حتى أثناء كبح استجابتنا السلوكية المعيارية (فقد أرى فيك شخصًا خطِرًا، لكني أمنع نفسي من الفرار)؛ أو حتى إذا قمتُ بهذه الاستجابة، فإن الإدراك اللغوي يتضمن شيئًا أكثر من مجرد الاستجابة. وبطبيعة الحال، توجد حيوانات أخرى لديها أيضًا إدراك خامل سلوكيًا نحو موضوع مثير عادةً، إذا لم تكن الظروف صحيحة: كأن يرى الحيوان فريسةً ولكنه ممتلئ، فلا يتفاعل. وأما في الحالة البشرية المناظرة، فسنجد الاستجابة العادية التي أُسمّيها الإدراك اللغوي.

وهذا الإدراك اللغوي من نوع يختلف عن طريقة إثارة الاستجابة؛ إنه إدراك أكثر تركيزًا على هذا الموضوع، كما يُطلَق عليه بحق قوة. ويتضمن نوعًا من تجميع الانتباه يصفه هيردر بأنه انعكاس، في الفقرة التي يقدم فيها هذا المصطلح[9].

وإذا عدنا إلى مثالنا، أعلاه، عن الفئران التي تعلمت كيف تحصل على

---

(9) «يُظهِر الإنسان انعكاسًا عندما تعمل قوة نفسه بحرية كبيرة، إلى درجة أن النفس- في محيط بأكمله من الأحاسيس التي تغمرها عبر كل الحواس- تتمكن، إذا جاز التعبير، من أن تنفصل وتتوقف وتُولي انتباهها إلى موجة واحدة، وأن تكون واعية بانتباهها. ويُظهِر الإنسانُ انعكاسًا عندما يستجمع شتات نفسه- من بين الحلم الكامل للصور الحائمة أمام حواسه- فيعيش حالة يقظة، ويتحرر مستغرقًا في صورة واحدة، فيجلوها، متأنيًا مُعتنيًا، ويستخلص السمات المائزة لها التي تجعلها هذا الشيء لا غيره».
Johann Gottfried Herder, «Treatise on the Origin of Language,» in *Herder: Philosophical Writings*, trans. Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 87 [Der Mensch beweist Refl exion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirkt, daß sie in dem ganzen Ocean von Empfi ndungen, der sie durch alle Sinne durchrauscht, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweist Refl exion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des wachen sammeln, auf einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle, ruhigere Obacht nehmen und sich Mermale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein andrer sei]; Herder, *Ursprung*, 24.

قطعة الجُبن، نستطيع ملاحظة احتمال الالتباس في استعمال تعبيرات مثل: «يعرف [الفأر] أن هذا هو الباب الصحيح الذي عليه الاندفاع عبره». فعند تطبيق هذه العبارة على الفأر في المثال أعلاه، من الممكن أن تعني أن الفأر يعرف كيف يستجيب للإشارة فقط. ولكننا في سياق آخر قد نعني شيئًا من قبيل: «يعرف كيف يطبق الوصف القائل بأن "هذا هو باب الاندفاع الملائم" تطبيقًا صحيحًا». وغرض المناقشة، أعلاه، إيضاح أن هذه القدرات جدّ مختلفة؛ فامتلاك القدرة الأولى لا يحتاج إلى انتظام أيّ علامات مع الواقع على أساس السمات التي يُبديها هذا الواقع؛ أما امتلاك القدرة الثانية فيكمن في عمل الحساسية وَفق هذا الأساس. في الحالة الثانية، يجب أن تكون على المحك قضيةٌ من نوع محدد، ألا وهي حيوية السلوك الغائبة تمامًا عن الحالة الأولى.

ويحيّر الالتباس بين هاتين القدرتين عددًا من النقاشات حول السلوك الحيواني؛ أبرزها الجدل حول «لغة» الشمبانزي. ويمكننا أن نجرّد من كل تلك النقاشات ما إذا كانت حيوانات الشمبانزي تشير دائمًا بطريقة تخصيصية حقًّا، فنسلّم بالدعوى لأنصارها، ونتساءل عما يحدث هنا. أنْ يعطي هذا الحيوانُ علامةَ «موز» في وجود الموز فقط، أو «يريد موزة» عندما يرغب فقط، لا يُقرّر -بحد ذاته- ما يحدث. لعلنا نتعامل هنا مع قدرة من النوع الأول: حيوان يعرف كيف يحرّك أكفّه للحصول على الموز، أو يعرف كيف يسترعي انتباه مدرّبه ويحصل على ثنائه. في الواقع، تنتظم العلامة مع شيء له سمات محدّدة: ثمرة صفراء أنبوبية مقوّسة. ولكن لا يظهر أن ذلك هو الهدف من التمرين؛ أن الحيوان يستجيب من خلال التأشير.

لن يكون لدى الشمبانزي «لغة» بالمعنى الذي يكون لدينا إلا في الحالة الثانية فقط. وأما في الحالة الأولى، فسيتعيّن علينا رؤية سلوك الشمبانزي الإشاري بوصفه جزءًا من الإنجازات الأداتية الماهرة التي نعرف أن الشمبانزي يمكنه إتقانها، كاللعب بالعصى وتحريك الصناديق للوصول إلى أشياء بعيدة عن متناوله، والتي وصفها كوهلر[10]. ويجب ألا ننظر إلى نوع واحد

(10) Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes* (London: Kegan Paul, Trench and Tubner, 1925).
هناك مَيل إلى التفاعل مع أي سلوك إشاري متطور تقوم به الحيوانات ويبدو مدخلًا إلى سمات اللغة البشرية، بوصفه مؤشرًا على أن هذه الحيوانات تشكل جزءًا من الفجوة، وأنها على الطريق إلى اللغة. ولكن العديد من هذه الخطوات ممكنة، سواء في «البرّية» أو نتيجة تدريب بشري، دون التقليل من التمييز الحاسم الذي حدّده هيردر. فمثلًا، قرود الفِرفت [الغِبلَنج الجنوبي أو سعدان الفرفت] لا تصدر صيحة تحذيرية واحدة، بل ثلاث صيحات متمايزة، تفرّق بها بين الفهود والنسور والثعابين على التوالي. وكل صيحة منها تثير رد فعل ملائم عند مَن يسمعها من القرود؛ فتتقافز القرود إلى أعالي الشجر (في حالة الفهود)، وتتقافز هابطةً (في حالة النسور). ولكن هذه الاستجابات غريزية بسيطة. ولا داعي للحديث هنا عن «الإحالة» [المرجع] reference، رغم أن التطور

من الإنجازات بوصفه «دلاليًا»، كما ينبغي، أكثر من الآخر.

وأما الحساسية نحو قضية الاتساق الضمني فتعني الاشتغال، إذا جاز التعبير، وَفق بُعد آخر يمكننا تسميته «البُعد الدلالي» semantic dimension (أو بمعنى أوسع «البُعد اللغوي»، وسأناقش العلاقة بين هذين البُعدين في القسم 3). ومن ثم، نستطيع القول إن الكائنات اللغوية الحقة تعمل وَفق البُعد الدلالي، وتلك هي طريقتنا في بَلورة فكرة هيردر عن «الانعكاس». يعني «الانعكاس» العملَ وَفق هذا البُعد؛ يعني التصرفَ بحساسية نحو قضايا الاتساق الضمني.

---

منح هذه القرود نظامًا إشاريًا جدّ مرهف ومعقد. وثانية، درّب العالِمُ دوان رامبوج Duane Rumbaugh ومعه العالِمةُ سو سافاج رامبوج Sue Savage-Rumbaugh الشمبانزي على التعامل مع لوحة مفاتيح حاسوب ذات رموز دلالية بسيطة. وكان على حيوانات الشمبانزي -بدلاً من الضغط على زرّ الموزة للحصول على موزة- أن تتعلم التركيب الدلالي؛ ففضلاً عن الرموز الدالة على «الأشياء» كـ«الموز» و«العصير»، كانت توجد رموز دالة على «الأفعال» أيضًا كالفعل «يعطي». ولا تحصل حيوانات الشمبانزي على الموز إلا إذا ضغطت على زرّين يفيدان الجمع بين «أعطني»+«موزة». ومن المفهوم أن هذا جدّ عسير على حيوانات الشمبانزي تعلّمه، فقد أربكتها سلسلة المحاولات لفترة طويلة. ففي المرة الأولى، حصلت حيوانات الشمبانزي على موزة بالضغط على زرّ «للموزة»؛ وفي المرة التالية (حين فشلت في جمع الكلمة إلى الفعل «يعطي») لم تحصل على الموزة. ولكن أخيرًا أتقن الأمرَ اثنان من الشمبانزي، هما شيرمان وأوستن. فهل أتقن هذان الحيوانان السمة التركيبية في لغة البشر التي بواسطتها نؤلّف بين الأفعال والأشياء؟ تتوقف الإجابة على ما إذا كنا نعتقد أن مقوِّم هيردر المائز موجود أم لا، وهو أن الشمبانزي يستجيب للاتساق الضمني، أو صحة [إنجاز] مهمة بسيطة. ولا شيء في سلوك الشمبانزي يؤشر على الاتساق الضمني. وهذا ما توصل إليه، على ما يبدو، ميرلين دونالد Merlin Donald، بعد اختباراته البحثية في هذا المجال. يقول دونالد: «تقترب القردة العليا apes -من بعض النواحي- من إدراك معرفي رمزي symbolic cognition كالذي يتمتع به البشر، ولكنها تفشل تمامًا في الجانب الثقافي من المعادلة. فرغم الجهود البارعة التي بذلها باحثون من أمثال الأخوين رامبوج Rumbaughs، وغيرهما العديد قبلهما، لا تزال القردة العليا تستعمل الرموز وَفق أجندة شخصية برَجماتية».

Donald, «The Central Role of Culture in Cognitive Evolution: A Reflection on the Myth of the 'Isolated Mind,'» in *Culture, Thought and Development*, ed. Larry P. Nucci et al. (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2000), 30.

أو ثانيةً يقول دونالد: «إن استعمال القردة العليا للإشارة مقيّد بمواقف يتحدّد فيها الحافز للحرَك والمكافأة ويوجدان بوضوح، أو على الأقل يَكونان جدّ قريبين من الفرد وقت الإشارة».

Donald, *Origins of the Modern Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 152.

وقبل ذلك كله، يقول دونالد: «من المسلّم به عمومًا أن [حيوانات الشمبانزي والغوريلا] قادرة على استعمال الرموز، بالمعنى الحاسم الذي يفيد أنها تستعمل الرموز بدائل لما تشير إليه... ولكنها غير قادرة على الابتكار الرمزي؛ لذا لا تمتلك لغة طبيعية تخصها» (ibid., 160). ومن الأوْلى القول بأن المقوّمات الحاسمة لتعلّم أطفال البشر اللغة غير موجودة لدى تلك الحيوانات، كالارتباط الزوجي بين الكلمات وابتكار كلمات جديدة وطقوس تشارك احتفالية. وسأعود إلى هذه المقوّمات لاحقًا عند مناقشة مراحل تطور الإنسان. ويشير كل ذلك إلى خلاصة مُفادها أن القردة العليا عند تعلّمها استعمال العلامات تستجيب لكل ما يتعلق بصحة [إنجاز] المهمة، وليس للاتساق الضمني الذي يحدّد البعد الدلالي ويُعرّفه. بخصوص مناقشة إضافية لهذه الظواهر، انظر:

Terence Deacon, *The Symbolic Species* (New York: W. W. Norton, 1997), chapters 2 and 3.

وبخصوص مطالعة عن عمل الأخوين رامبوج المثير للاهتمام، انظر أيضًا:

Stanley Greenspan and Stuart Shanker, *The First Idea* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2004), chapter 3.

3

تُعَدُّ نظريةُ هيردر عن اللغة نظريةً كلية holistic إذا قورنت بالرؤية التقليدية التي كان ينتقدها. وهي كلية حقًّا من أكثر من وجه؛ لكني أريد في الوقت نفسه تأكيد أن المرء لا يمكنه الدخول إلى البُعد اللغوي باكتسابه كلمةً واحدة فقط. إن الدخول إلى هذا البُعد يعني القدرة على التركيز على الأشياء بالتعرُّف عليها وإدراكها، وخَلْق -إذا جاز التعبير- مساحة جديدة حولنا. فبدلاً من أن يغمرنا محيطُ الأحاسيس بأمواجه المندفعة من داخلنا، يكون بمستطاعنا تمييز موجة منها وإمساكها بانتباه هادئ وصافٍ. وهذا الانتباه attention مساحة جديدة. إنه مساحة جديدة من الابتعاد عن دلالة الأشياء المباشرة التلقائية الغريزية، مساحة إدراك مركَّز، كما وصفتُه أعلاه، وهو ما يريد هيردر أن يسميه الانعكاس[11].

ذلكم ما وجده هيردر مفقودًا في تفسير كوندياك. ولدى كوندياك فكرة عن الانتقال من العلامات الحيوانية إلى العلامات البشرية أعقد مما عند لوك. فالحيوانات تستجيب للعلامات الطبيعية natural و«الممكنة عَرَضيًّا» accidental (مثلاً، الدخان علامة «ممكنة عَرَضيًّا» على وجود نار، وكذا الشُحب علامة «ممكنة عَرَضيًّا» على المطر). والبشر لديهم أيضًا علامات «مُنشَأة». ويكمن الاختلاف في أن البشر يمكنهم، بواسطة العلامات «المُنشَأة»، السيطرة على تدفّق خيالهم، وأما الحيوانات فتتبع على نحو سلبي الروابط التي تثيرها فيها سلسلةُ أحداث[12].

من الواضح وجود صلة بين وصف هيردر لإيقافنا تيارات «محيط الأحاسيس»، وفكرة كوندياك عن السيطرة. ولكن الذي لا يزال مفقودًا عند المفكر الفرنسي [كوندياك] هو أي إحساس بأن الرابط بين العلامة والشيء قد يختلف جوهريًّا عندما يَعبر المرء الفجوة بينهما. ولا يزال يُتَصَوَّر بطريقة جدّ تشييئية -نمطية عند أتباع لوك- أن الرابط قائم على نحو يشبه قيام الشيء، بحيث تكون القضية الوحيدة المتاحة هي ما إذا كان هذا الرابط يحرّكنا أم نحن الذين نستثيره ونحرّكه. ينتمي كوندياك إلى طريقة في التفكير ترى اللغة أداة، أي مجموعة روابط يمكننا استعمالها لبناء الأشياء أو السيطرة عليها. فمَناط اللغة عنده أنها تعطينا «السيادة على خيالنا»[13].

(11) Herder, *Ursprung*, 24–25.

(12) Condillac, *l'Origine des Connaissances*, 1.1.4.45.

(13) «empire sur notre imagination», ibid., 1.2.4. 45-46 .

ويُعَدُّ لوك مصدرًا عظيمًا لفكرة تَشيئ اللغة reifying language. إذ غالبًا ما يَستعمل صور البناء من أشياء مادية عند حديثه عن العقل[14]. وأما القضية المختلفة تمامًا، المتعلقة بالصحة، فتفلت منه.

وتعني إثارةُ هذه القضية تغييرَ منظورنا عن اللغة إلى زاوية جديدة تمامًا. ولكن من السهل تفويت هذه القضية، ولم يكن كونديالك واعيًا بأنه فَوّت أي شيء. فهو لم يكن ليعرف من أين كان «يأتي» هيردر، كما يعرف ورثته اليوم حق المعرفة، ويجد أنصارُ لغة الشمبانزي والحواسيب «الناطقة» ونظريات المعنى المشروطة بالحقيقة الاعتراضاتِ المماثلةَ على رؤاهم لا مبرِّر لها ومحيِّرة. ذلكم هو السبب في أن هيردر يقف عند فجوة جدّ مهمة في فَهم اللغة في ثقافتنا.

* * *

وحتى نقدِّر هذا الأمر تقديرًا أفضل، فلْنفحص بشكل أوسع ما افتقده لوك وكونديالك، من وجهة نظر هيردر. لم تأتِ رؤية لوك وكونديالك التشييئية للعلامة من اتخاذهما وجهة نظر مراقب خارجي للغة، كما يفعل مَن وصفتُهم للتوِّ بأنهم ورثتهما اليوم. بل على العكس، أرادا تفسير اللغة «من الداخل»، على نحو ما يحدث في تجربة الذات مع نفسها. فلم يُجرِّبا نظرية سلوكية ينتفي فيها دور الصحة اللغوية، كما سيفعل سكينر Skinner؛ بل افترضا وجود الصحة اللغوية على نحو غير إشكالي. فالناس يقدمون العلامات لـ«تقوم مقام» الأشياء (أو مقام الأفكار عن الأشياء)، أو لـ«يشيروا» إليها؛ وما إن توضع هذه العلامات بوضوح حتى يمكن استعمالها بطريقة صحيحة أو خاطئة. وأما «الخطأ» الذي وقعا فيه -من منظور هيردر- فهو أنهما لم يجعلا هذا المقوِّم التأسيسي في مركز رؤيتهما.

هذا الإخفاق سهل الحدوث، بل يمكن القول إنه طبيعي تقريبًا، لأننا عندما نتحدث، ولا سيما عندما نصوغ أو نقدم ألفاظًا جديدة، يكون كل ذلك في الخلفية. إنه كامن فيما نُسلِّم به جدلاً، أو نستند إليه، عندما نصوغ تعبيرات، بمعنى أن الكلمات يمكنها أن «تقوم مقام» الأشياء، وأنه يوجد بالنسبة لنا شيء كالصحة اللغوية غير قابلة للاختزال. والإخفاق أمر «طبيعي»، إلى درجة أن له نسبًا جليلاً، كما أوضح فيتجنشتاين عند عَرْضه فقرة من أوغسطين Augustine، بوصفها نموذجًا على هذا الخطأ.

(14) See Locke, *Essay*, 2.2.2.

الغائب عن النظر هنا هو خلفية أفعالنا، التي نستند إليها عادةً دون أن نلاحظها. وعلى نحو أكثر تحديدًا، يتم التعامل مع ما توفره الخلفية كما لو كان مُدمجًا في كل علامة مفردة، وكأنه يمكننا البدء فورًا في صياغة كلمتنا الأولى، ونملك هذا الفَهم للصحة اللغوية المدمج فعليًا فيها. وينطوي دَمجُ فَهم الخلفية المتعلقة بالصحة اللغوية في العلامات المفردة على تأثيرِ حَجْبِها حجبًا مؤثرًا للغاية. ولأنه من اليسير التغافل عن الخلفية على أية حال، فما إن ندمجها في العلامات المفردة حتى نعوق الطريق إلى التعرُّف عليها تمامًا.

ذلكم هو الخلل في أي نظرية معنى إشارية designative. ولكن التشيّؤ reification الذي أحدثته الإبستيمولوجيا الحديثة منذ ديكارت ولوك، أي الدّفع نحو مَوْضَعة أفكارنا و«المحتويات العقلية»، قد زاد الأمر سوءًا. إذ مُنِح كل ما في العقل وجودًا مماثلاً لوجود الشيء المادي، وهو أمر يمكن أن تحوزه الأشياء بشكل مستقل عن أي خلفية. وقد مَهّد حَجْبُ فَهم خلفية البُعد اللغوي، بإدماجها في محتويات عقلية مُشيأة، الطريقَ لإخفائها تمامًا في النظريات السلوكية وشِبه السلوكية الحديثة التي حاولت تفسير الفكر واللغة تفسيرًا صارمًا من وجهة نظر المراقب الخارجي. وانتقلت ارتباطات الأفكار المماثلة للشيء، بسهولة، إلى الروابط بين المثير والاستجابة في النزعة السلوكية الكلاسيكية classical behaviorism. وهو سِلْسال ضارب يمتد من لوك، ويَمرّ بهلفتيوس Helvétius إلى واتسون Watson وسكينر.

في هذا السياق، يمكننا فَهم أن أي جهد لاسترداد الخلفية كان يجب أن يعمل عكس اتجاه هذا المكوِّن المهم في الثقافة الحديثة، أي الإبستيمولوجيا التي كان من السهل رَبطها بالثورة العلمية. والحقُّ إن بعض ما نسلّم به اليوم بوصفه أهم التطورات في الفلسفة، على مدى القرنين الماضيين، يميل نحو هذا الاسترداد الذي بلغ ذروته في القرن العشرين، بطرائق مختلفة، في أعمال هيدجر وفيتجنشتاين إذا أردنا ذكر أبرز اسمين متباينين. وإذا كنتُ أعدُّ هيردر شخصية مفصلية، فلأنه احتل مكانة مهمة بوصفه أحد مواضع مَنْشأ هذا الدَّفع العكسي، ولا سيما فيما يتعلق بفَهمنا اللغة. ولا يعني ذلك القول إنه مضى على الطريق نحو هذا الاسترداد إلى آخره. بل على العكس، غالبًا ما فشل هيردر بشكل ملموس -كما سنرى لاحقًا- في استخلاص النتائج الضمنية في المنظور الجديد الذي تبنّاه؛ ولكنه لعب دورًا

حاسمًا في فتح الطريق أمام هذا المنظور.

وثمة اتجاهان للحُجّة، شائعان للغاية ومترابطان، في هذا الدّفع العكسي، وكلاهما يمكن إيضاحه من خلال وجهات نظر هيردر عن اللغة. يتمثل الأول في الإفصاح articulation عن جانب من الخلفية بشكل يجعل استنادنا إليها في تفكيرنا أو إدراكنا أو تجربتنا أو فَهمنا للغةِ واضحًا ولا يمكن إنكاره. ثم يَتبيّن أن الخلفية المُفصَح عنها بهذه الطريقة غيرُ متوافقة مع سمات التعاليم الحاسمة المتوارثة في التقليد الإبستيمولوجي. ويمكننا أن نجد هذا النوع من الحجة عند هيدجر وفيتجنشتاين وميرلوبونتي Merleau-Ponty في القرن العشرين. ولكن الرائد في هذا النوع من الحُجّة، واتّبع خطواتِه كلُّ الآخرين، هو كانط Kant.

ويمكن أن نرى حجج الاستدلال المتعالي transcendental deduction في عدد من الطرق المختلفة. ولكن طريقًا واحدًا منها يتناولها بوصفها طرحًا نهائيًا لبقية من نزعة ذرّية atomism في المعطيات تبنّتها النزعة التجريبية empiricism. ولأن هذه النزعة الذريّة جاءت إلى كانط عبر هيوم Hume، فقد بدا أنها توحي بأن المستوى الأصلي في معرفة الواقع (مهما كان) يأتي من وحدات جزئية دقيقة particulate bits و«انطباعات» مفردة. ويمكن عَزل هذا المستوى من المعلومات عن مرحلة لاحقة تتصل فيها هذه الوحدات معًا، كما يحدث مثلاً في المعتقدات الخاصة بعلاقات السبب والنتيجة. ونجد أنفسنا نشكّل هذه المعتقدات، غير أنه يمكننا -عن طريق تبنِّي موقف التمحيص الانعكاسي الأصيل في الإبستيمولوجيا الحديثة- فَصلَ المستوى الأساسي عن هذه الاستنتاجات المتسرعة التي نقفز إليها. ويُزعَم أن هذا التحليل يكشف، مثلاً، عن أنه لا شيء في مجال الظواهر يتوافق مع الرابطة الضرورية التي نقحمها، بكل سهولة، بين «السبب» و«النتيجة»[(15)].

يقوِّض كانط طريقة التفكير تلك بأكملها، فيوضح أنها تفترض أن كل انطباع جزئي يُتناوَل بوصفه وحدة معلومات محتملة، تَدّعي أنها عن شيء. ذلكم هو فَهم الخلفية الذي يعزِّز كل تمييزاتنا الإدراكية. ويَزِق التمييز الأولي الذي أقرّه التجريبيون بين انطباعات الأحاسيس وانطباعات الانعكاس إلى التسليم بذلك. الطنينُ في رأسي متميزٌ عن الضوضاء التي أسمعها من

(15) David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), chapter 7.

الغابة المجاورة، ففي الطنين مكوِّنٌ يأتي من كيفية شعوري، وأما الضوضاء فيبدو أنها تخبرني بشيء عما يجري هناك في الغابة (جاري يعاود استخدام منشاره في تقطيع الحطب). لذا، فحتى هذا «الإحساس» الجزئي الدقيق -وحقُّه أن يكون إحساسًا (بالمعنى التجريبي، أيْ على عكس التأمل)- لا بد أن ينطوي على هذا البُعْد من «التعلُّقية» [أو بِنية «عن كذا»] aboutness. وهو ما سيُطلَق عليه لاحقًا «القصدية» intentionality؛ وأما كانط فيتحدث عن ارتباط ضروري بموضوع المعرفة، فيقول: «والآن، نجد أن تفكيرنا في ارتباط كل معرفة بموضوعها يحمل في طيّاته عنصر الضرورة»[16].

وبهذه الفكرة المضمونة، يذهب كانط إلى أن هذا الارتباط بالموضوع سيكون مستحيلاً إذا كنا نتناول الانطباع بوصفه محتوى معزولاً تمامًا، لا يربطه بغيره رابط. إن رؤيته بوصفه انطباعًا عن شيء، تعني وضعه في مكان، على الأقل في العالم، بوصفه يواجهني، أيْ إعطاؤه محلاً في عالمٍ لا يمكن أن يكون كليًّا، لأنه غير محدد وغير معروف لي من نواحٍ عديدة. وحدة هذا العالم يفترضها سلفًا أيُّ شيء يحضر بذاته بوصفه وحدة جزئية دقيقة منفصلة من «المعلومات»، ومهما عَنَينا بهذه الوحدة الجزئية الدقيقة المنفصلة، فلا يمكنها أن تكون دون علاقة تمامًا بكل الوحدات الأخرى. ويمنعنا شرط الخلفية في هذا الافتراض الأثير لدى الفلسفة التجريبية -أيْ الانطباع البسيط- من إعطائه المعنى الجذري الذي يبدو أن هيوم يقرّره له. إن محاولة انتهاك شرط الخلفية هذا، يعني الوقوع في عدم الترابط. والحقُّ إن النجاح في تمزيق كل الروابط بين الانطباعات المفردة سيعني فقدان أي إحساس بإدراك أي شيء. يقول كانط: «وهكذا، لن تنتمي هذه الإدراكات إلى أي تجربة، ومن ثمّ ستكون بلا موضوع، ولن يوجد سوى لعبة تمثيلات عمياء، لا ترقى حتى إلى مستوى حلم»[17].

هكذا، يبتعد كانط عن النزعة الذرّية التجريبية في التجربة بإفصاحه عن

(16) [Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe].

الإحالة، وفق الصورة المعتمدة حاليًا، إلى A 104 في الطبعة الأولى لكتاب كانط:

*Kritik der reinen Vernunft*, in the Berlin Academy edition, in *Kants Werke, vol. IV* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968).

وبخصوص الترجمة الإنجليزية، انظر:

*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: Macmillan Education, 1989), A 104.

(17) [Diese <sc. Wahrnehmungen> würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein]. Ibid., A 112.

فَهم خلفية بنية التعلُّق. وأريد الإشارة إلى أن هيردر قام بخطوة مماثلة. فبإفصاحه عن فَهم خلفية البُعد اللغوي، يقوِّض أيضًا نظريةَ اللغة الإشارية المهيمنة في عصره ويحوّلها. ولجَعْل هذه الخطوة الموازية أقرب، فإن إحدى السمات التي أُبعِدت هي على وجه التحديد نزعتها الذرّية؛ أي الرؤية القائلة بأن اللغة هي مجموعة كلمات تُقدِّم مستقلةً. وسأعود إلى مناقشة ذلك بعد قليل.

وأما اتجاه الحجة الرئيسي الثاني في هذا الدَّفع العكسي للنزعة الديكارتية أو النزعة التجريبية، فتمثّل في محاولة وَضع عملية تفكيرنا في سياق شكل حياتنا. لقد أعطت الإبستيمولوجيات الحديثة في أصولها المبكرة صورةً مفكَّكة لعملية التفكير على نحو شديد السوء[18]. ولم يكن هذا مصادفةً. إذ قاد الدافعُ التأسيسي foundationalist drive -أي محاولة إماطة اللثام عن بنية استدلال واضحة تقوم على وحدات برهان جزئية أصلية مفسّرة سلفًا- إلى فكّ الارتباط عن التفكير المجسّد، والافتراضات الدفينة في العادات اليومية[19]. ويتضح بقدر كافٍ الانتقالُ نحو فَهم عملية التفكير فَهمًا أكثر سياقية، في أعمال فيتجنشتاين وهيدجر. ولكن هيردر أحد روّاد هذا الفَهم. فهو يؤكد باستمرار أن علينا فَهم العقل البشري واللغة بوصفهما جزءًا لا يتجزأ من شكل حياتنا. فلا يمكننا النظر إليهما بوصفهما مشكّلين مَلَكةً منفصلة أُضيفتْ فحسب إلى طبيعتنا الحيوانية «كدرجة سُلّم رابعة فوق ثلاث درجات». نحن نفكر مثل نوع الحيوانات التي نحن عليها، ووظائفنا (الرغبة، الحساسية، إلخ.) هي وظائف كائنات عاقلة: «وفي كل حالة، تسري النفس الكاملة غير المنقسمة»[20].

ومن الواضح أن هذين الاتجاهين اللذين يستردان الخلفية ويضعان تفكيرنا في سياق، يتشابكان تشابكًا وثيقًا. وحقيقة الأمر أن الإيمان الراسخ

(18) انظر مثلاً إليزابيث أنسكوم Elizabeth Anscombe، التي تقول: «هل يمكن أن يكون هناك شيء أساءت الفلسفة الحديثة فَهمه بلامبالاة: أعني ما عناه الفلاسفة القدماء والقروسطيون بالمعرفة العملية practical knowledge؟ ويقينًا، لدينا في الفلسفة الحديثة تصورًا تأمليًا للمعرفة لا سبيل إلى تقويمه». Anscombe, *Intention*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 57, emphasis added.

(19) بخصوص الشك في العادات اللامفكَّر فيها، انظر Locke, *Essay*, 1.2.22.6. وقد ناقشتُ هذه الصلة بين فكّ الارتباط والإبستيمولوجيا الحديثة بإسهاب أكبر في: «Overcoming Epistemology» in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 1-19; in *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), chapter 9; and in «'Lichtung' or 'Lebensform': Parallels between Wittgenstein and Heidegger» in *Philosophical Arguments*, 61–78.

(20) [überall . . . wirkt die ganze unabgeteilte Seele]. Herder, «Origin of Language,» 83; Herder, *Ursprung*, 21.

بسياقية التفكير هو الذي قاد هيردر إلى الإفصاح عن البُعد اللغوي. فلأنه لم يستطع النظر إلى اللغة/العقل بوصفهما مجرد إضافة إلى طبيعتنا الحيوانية، انقاد إلى التساؤل عن نوع التحول في حياتنا النفسية ككل الذي صاحب صعود اللغة. وهذا هو التساؤل الذي يُعدُّ «الانعكاس» إجابةً عنه. وإنّ رؤية تفكيرنا بوصفه متموضعًا في ظرفٍ يجعلنا نراه طريقةً من بين أشكال أخرى ممكنة للحياة النفسية. وذلكم ما يجعلنا مدركين خلفيته المائزة له.

* * *

وبشروع هيردر في اتجاهي الحُجّة المترابطين هذين، أحدث دورانًا في تفكيرنا حول اللغة، حتى نراها من زاوية جديدة. وخير مثال على ذلك، فَهمه واستيعابه لنزعة الكُليّة holism. وكانت إحدى أهم نتائج استكشاف هيردر، المعترف بها عالميًا، نوعًا محدّدًا من كلية المعنى. فالكلمة لا تكتسب معنىً إلا داخل معجمٍ من الكلمات، وفي سياق من ممارسات اللغة التي هي في النهاية جزءٌ لا يتجزأ من شكلٍ في الحياة. وأما ما توصل إليه فيتجنشتاين فيُعَدُّ الصياغة الأشهر لأطروحة من هذا النوع في أيامنا هذه.

وينبع هذا الاستبصار من إدراك البُعد اللغوي كما صاغه هيردر. فما إن تُفصِح عن هذا الجزء من فَهمنا للخلفية حتى تصبح النزعةُ الذرّية في تناول المعنى غيرَ ممكن الدفاع عنها، وهو ما ينطبق أيضًا على النزعة الذرية الموازية في تناول الإدراكات الحسية بعد كانط. ويمكن التعبير عن الصلة بالطريقة الآتية:

إن امتلاك كلمة من اللغة البشرية، يعني وجود إحساس بأنها الكلمة الصحيحة، أي وجود حساسية نحو مسألة صحتها غير القابلة للاختزال، كما قلنا أعلاه. فعلى عكس الفأر الذي تعلم الاندفاع من الباب ذي المثلث الأحمر، أستطيع استعمال الكلمة «مثلث». وذلكم يعني أني أستطيع الاستجابة للشكل المقابل، بل أستطيع تمييزه بوصفه مثلثًا. ولكن قدرة تمييز شيء بوصفه مثلثًا تعني قدرة تمييز أشياء أخرى بوصفها غير مثلثة. ولكي يكون للوصف «مثلث» معنى بالنسبة لي، لا بد أن يوجد شيء أو توجد أشياء يتباين عنها؛ لا بد أن يكون عندي فكرة عامة عن أنواع أخرى من الأشكال. لا بد أن تتباين كلمة «مثلث»، في معجمي، مع كلمات الشكل الأخرى. بل الأكثر من هذا أن تمييز شيء بوصفه مثلثًا يعني التركيز على بُعد معين من خصائصه المائزة؛ أي ننتقي الشيء عن طريق شكله، لا

عن طريق حجمه أو لونه أو عناصره أو رائحته أو خصائصه الجمالية، إلخ. وهنا، أكرّر أن نوعًا من التباين ضروري.

وعلى الأقل، لا بد أن نكون قادرين على **الإفصاح** عن بعض هذه التباينات والصلات. فلن يستطيع شخص تمييز كلمة «مثلث» بوصفها الكلمة الصحيحة إذا لم يكن لديه أي إحساس مطلقًا بما يجعلها الكلمة الصحيحة؛ كأن لا يستوعب أن ذلك الشيء مثلث بسبب شكله، لا بسبب حجمه أو لونه. ولا يمكن للمرء أن يكون لديه أي إحساس بذلك إذا كان لا يستطيع قول **أي شيء** مهما كان، ولو في ظل إخضاعه لتحقيق وتحفيز على التذكر. وثمة بالطبع حالات لا نستطيع فيها الإفصاح عن سمات خاصة تميز شيئًا ندركه، مثلاً تفاعل انفعالي مع شيء، أو درجة لونية غير معتادة. ولكننا نعرف أن نقول إنه شعور أو لون. ويمكننا التصريح بأنه لا يُوصَف أو غير قابل للوصف ineffability. وتقع منطقة إعطائنا أوصافًا، في سياق من الكلمات. أما إذا لم نستطع قول أي من هذا، كأن نقول إنه شعور، أو لم نستطع حتى قول إنه غير قابل للوصف، فلا يمكن أن يُنسَب لنا وعيٌ لغوي على الإطلاق؛ وإذا تفوّهنا بصوت، فلا يمكن أن يُوصَف بأنه كلمة. سنكون خارج البُعد اللغوي تمامًا[21].

وبكلمات أخرى: الكائن الذي يصدر صوتًا فقط عند مواجهته بموضوع محدد، ويعجز عن قول السبب، أيْ لا يقدم علامة لغوية تدل على أي إحساس لديه بأن هذه العلامة هي الكلمة الصحيحة (على نحو لا يقبل الاختزال)، بدلاً من إصدار الصوت، فإنه يجب النظر إليه بوصفه مستجيبًا للإشارات ليس إلا، كالحيوانات التي وصفتها أعلاه (فكِّر مثلاً في الببّغاء).

والمترتّب على هذا أن كلمة وصفية -ككلمة «مثلث»- لا يمكن أن تظهر في معجمنا منفردةً، بل يجب أن تكتنفها شبكة كلمات، بعضها يتباين عنها، وبعضها يحدّدها سياقيًّا، ويضعها في بُعدها الملائم لها، ناهيك عن اللغة بوصفها الشبكة الأوسع التي تتحدّد فيها سياقيًّا أنشطتنا المتنوعة، ويظهر فيها حديثنا عن المثلثات -قياس، هندسة، تصميم- ويظهر الوصف بحد ذاته بوصفه نوعًا من أفعال الكلام speech acts من بين أفعال أخرى.

ذلكم ما تعنيه النزعة الكلية في تناولها المعنى: الكلمات المفردة لا يمكن

(21) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1997), 93.

أن تكون كلمات إلا داخل سياق لغة مُفصَح عنها. واللغة ليست شيئًا يمكن تكوينه بكلمة واحدة في كل مرة. فالقدرة اللغوية المكتملة لا تأتي على هذا النحو، ولا يمكنها أن تأتي هكذا؛ لأن كل كلمة تتطلب من اللغة بأكملها أن تعطيها قوتها الكاملة بوصفها كلمة، أي بوصفها بادرة تعبيرية تضعنا في البُعد اللغوي. في اللحظة نفسها التي يبدأ عندها الأطفال في التلفظ بـ«كلمتهم الأولى» يكونون، بلا ريب، على الطريق إلى كلام بشري كامل، ولكن هذه «الكلمة الأولى» تختلف تمامًا عن كلمة مفردة داخل كلام مُتنامٍ يتطور. الألعاب التي يلعبها الأطفال مستعملين هذه الكلمة، تُعبِّر عن، وتُحقِّق، موقفًا مختلفًا تمامًا نحو الموضوع عن كلمة وصفية لدى البالغين. فهي ليست لَبِنَة بناء، تُبنَى على العديد منها لغةُ الكبار تدريجيًا. وسأرجع إلى هذا أدناه.

ولكن ذلك على وجه التحديد خطأُ وجهة النظر الإشارية التقليدية. فعند كونديلاك، كان من الممكن تصور معجم من كلمة واحدة. فالأطفال عنده يكتسبون أولاً كلمة واحدة، ثم تأتي غيرها. إنهم يبنون اللغة، كلمةً كلمةً. وذلك لأن كونديلاك يتجاهل فَهم الخلفية الضروري للغة، ويلحقها دون تمييز بالكلمات المفردة. ولكن إفصاح هيردر عن طبيعة الفَهم اللغوي الحقة تُبيّن استحالة ذلك. فيقول، عن حق، في فقرة اقتبستُها سابقًا إن كونديلاك يفترض سلفًا «كلية اللغة»[22].

ويبدو هذا التعبير محتفيًا بالتقاط الطبيعة الكلية للظاهرة. ومع ذلك، يفشل هيردر -هنا أيضًا- في الاستنتاجات التي يستخلصها في فقرته عن ميلاد اللغة. فقصته «فقط هكذا» لا تخبرنا إلا بميلاد كلمة واحدة. وفي نهايتها، يلقي للأسف السؤال البلاغي الآتي: «ماذا تكون كلية اللغة البشرية سوى مجموعة من هذه الكلمات؟»[23]. ورغم هذا، أودّ أن أنسب إليه، ثانيةً، فَضلَ وضعنا على المسار إلى النزعة الكلية؛ لا لأنها ضمنية بوضوح فيما أفصح عنه فحسب، بل لأنه جعلها جزءًا في حجة الوساطة.

يرى هيردر أن تعرُّفنا على الشيء بوصفه شيئًا -التعرُّف الذي يتيح لنا صياغة كلمة وصفية له- يتطلب منا إفراد علامة مائزة له [Merkmal]. فالكلمة الدالة على «أ» هي الكلمة الصحيحة بفضل الشيء. ودون إحساس بما يجعلها الكلمة الصحيحة، لن يوجد إحساس بكلمة بوصفها

(22) «das ganze Ding Sprache» [the whole of language]

(23) [was ist die ganze menschliche Sprache als eine Sammlung solcher Worte]. Herder, «Origin of Language,» 89; Herder, *Ursprung*, 25.

صحيحة. يقول هيردر: «بشكل واضح وفوري ودون علامة مائزة؟ لا يمكن لأي مخلوق حسّي أن يكون له إحساس خارجي بهذه الطريقة، لأنه يجب عليه أن يكبح دائمًا -ويدمّر إذا جاز التعبير- المشاعر الأخرى، ويجب عليه دائمًا أن يتعرّف على الاختلاف بين شيئين عبر شيء ثالث»[24].

وهكذا، يُبيِّن إفصاح هيردر عن البُعد اللغوي -المفهوم بشكل صحيح وكما بدأ في بَسْطه- أن القصة الإشارية الكلاسيكية عن اكتساب اللغة مستحيلة من حيث المبدأ. فهذه القصة تنطوي، بمعنى ما، على التباس عميق بين مجرد الإشارة والكلمة. لأنه يمكن أن توجد مجموعات، كل مجموعة منها ذات إشارة واحدة. إذ يمكنك تدريب كلب على الاستجابة لأمر واحد، ثم تضيف أمرًا ثانيًا، ثم ثالثًا. في مرحلتك الأولى، أيًّا كان ما لا يمثل إشارتك الواحدة فلا يُعدُّ إشارة على الإطلاق. لكن لا يمكن أن يكون هناك معجم من كلمة واحدة. وذلك لأن حصول الصحة بالنسبة إلى إشارة يعني مجرد الاستجابة المناسبة لها. وأما حصول الصحة بالنسبة إلى كلمة فيتطلب المزيد، يتطلب نوعًا من الإدراك: أي أن نكون في البُعد اللغوي.

وتُعدُّ النزعة الكلية في تناول المعنى إحدى أهم الأفكار التي انبثقت عن منظور هيردر الجديد. وتَلقَّفها عنه هومبولت بصورة بلاغية شبَّه فيها اللغة بشبكة[25]. وقد اتخذت الفكرة شكلها الأكثر تأثيرًا، باكرًا، في القرن الماضي، عبر مبدأ سوسير الذائع: «في اللغة لا توجد سوى اختلافات دون

(24) [Deutlich unmittelbar, ohne Merkmal? so kann kein sinnliches Geschöpf ausser sich empfinden, da es immer andere Gefühle unterdrücken, gleichsam vernichten und immer den Unterschied von zweien durch ein drittes erkennen muss]. Herder, «Origin of Language,» 89; Herder, *Ursprung*, 25.

(25) «يمكن مقارنة اللغة بشبكة هائلة، يقف كل جزء منها في اتصال واضح -يمكن التعرف عليه- مع غيره من الأجزاء، وكل الأجزاء في اتصال مع الكل. ومهما كانت نقطة انطلاق الإنسان في حديثه، فدائمًا ما يُبْرِم عقدًا مع جزء معزول من هذا النسيج، ولكنه يفعل ذلك دائمًا بشكل غريزي، كما لو أن كلْ شيء يجب أن يتلاءم معه هذا الجزءُ بالضرورة حاضرٌ لديه في الوقت نفسه».

Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language- Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind*, trans. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 69. [Man kann die Sprache mit einem ungeheuren Gewebe vergleichen in dem jeder Teil mit dem anderen und all mit dem ganzen in mehr oder weniger deutlich erkennbaren Zusammenhange stehen. Der Mensch berührt im Sprechen, von welchen Beziehungen man ausgehen mag, immer nur ein abgesonderten Teil des Gewebes, tut dies aber instinktartig immer dergestalt, als wären ihm zugleich alle, mit welchem jener einzelne notwendig in Übereinstimmung stehen muß, in gleichen Augenblick gegenwärtig]; Humboldt, *Schriften zur Sprache*, ed. Michael Bühler (Stuttgart: Reklam 1995), 65.

حدود قاطعة»[26]. ويعني هذا الشعار أننا لا نستطيع فَهم المعنى اللغوي بوصفه تراصفًا للأصوات (الكلمات) والأشياء، وإنما نَصُفُّ الاختلافات في الصوت مع الاختلافات في الدلالة. ففي الإنجليزية مثلاً، الاختلاف الصوتي بين حرفي «b» و«p» يؤدي في سياق محدد إلى اختلاف المعنى بين كلمتي «but» و«put». وبعبارة أخرى: لا تكتسب الكلمة معناها إلا في مجال تبايناتها عن كلمات أخرى. وبهذه الصيغة، حقق المبدأ قبولاً عالميًا على المستوى العملي. وصار من بديهيات علم اللغة.

إن الصورة البلاغية التي يشبه فيها هومبولت اللغة بالشبكة، تُبرز حقيقة أن فَهمنا لأي كلمة مفردة، يتموضع دائمًا داخل فَهمنا للغة بوصفها كلاً، وداخل فَهمنا للقواعد والعلاقات العديدة التي تُحدِّدها. ومن ثمّ، عندما نصوغ فعلاً جديدًا بوضعه في زمن الماضي، بإضافة اللاحقة «ed-»، يفهم كل شخص ما يُقال. ومن ثمّ أيضًا، نحوز، بشأن أي كلمة، فكرةً عن كيفية ارتباطها بغيرها من الكلمات، مثلاً ما تركيبها مع غيرها من كلمات في جملة خَبَرية بحيث تكون منطقية وذات معنى، كما نرى من نموذج عبثي جعله تشومسكي Chomsky مألوفًا على نطاق واسع: «تنامُ الأفكارُ الخضراء عديمة اللون بشراسة». وفي صورة بلاغية أخرى ذائعة، يُشبّه هومبولت ذِكْرَ كلمةٍ بلَمْس علامة موسيقية في لوحة مفاتيح آلة؛ إذ يَرجع الصدى عبر الآلة كلها[27].

ولكن لعل أقوى تطبيق لهذه الفكرة في الفلسفة يرد في أعمال فتجنشتاين في مرحلته الأخيرة. إن تفنيد فتجنشتاين المدمّر لنظرية المعنى الإشارية عند «أوغسطين» يعود إلى فَهم الخلفية التي نحتاج إلى الاستناد إليها لنتحدث ونفهم. فبينما ترى النظرية التقليدية أن الكلمة تكتسب المعنى باستعمالها في تسمية شيء أو فكرة، ثم ينتقل معناها عبر تعريف مباشر ظاهري، يوضح فيتجنشتاين خلفية اللغة التي تفترضها سلفًا هذه الأفعالُ البسيطة من تسمية وإشارة[28]. لا تكتسب كلماتنا المعنى الذي تكتسبه إلا داخل «ألعاب لغوية» نلعبها معها، وهي ألعاب تجد سياقها

(26) [dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs]. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York: Columbia University Press, 2011), 120; Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (Paris: Patot, 1978), 166.

(27) Humboldt, «Schriften zur Sprache,» 138–39.

(28) See, for instance, Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 92.

في شكل كامل من الحياة[29].

* * *

تُزتبط هذه النزعة الكلية في تناول المعنى ربطًا لا ينفصم بحقيقة أن الكائنات البشرية -بوصفها حيوانات لغوية linguistic animals أيضًا- تعيش في عالم أكبر يتجاوز الحاضرَ العَرَضي. فتجربتهم الحاضرة مصحوبة دومًا بإحساس مُفاده أن تاريخًا شخصيًا واجتماعيًا يسبقها؛ وأنها متبوعة بمستقبل؛ وأن ما يحدث في حالتهم المباشرة يجري في سياقٍ محيطٍ أوسع. والحقّ إنه يمكننا القول إن البشر لا يعيشون في سياقهم المباشر فحسب، بل في كون أو عالم فسيح أيضًا، يمتد في الزمان والمكان عن المحيط بنا آنيًا. ولعل امتدادات هذا الكون الأخرى أكثر تخمينًا أو تخيّلاً مما هو معروف في الكثير من تاريخ البشرية الذي هو نتاج الأسطورة والتخمين الجامح؛ ولكن لا مفرّ من هذا السياق الأكبر.

بل إن السياق الأوسع هو سياق اجتماعي أيضًا: نحن نعيش وسط أقاربنا، وفي قرية، وربما وسط أمّة أيضًا. وداخل هذه السياقات العائلية أو الاجتماعية، نتفاعل مع الناس عبر أدوار مختلفة؛ ونقوم بأنشطة مختلفة تخلق سياقات مختلفة. وكلُّ ذلك أسيرُ اللغة، مثلاً: لغة القرابة؛ لغة المواقع السياسية والاجتماعية المختلفة كموقع ضابط أو طبيب أو رئيس؛ لغة أنشطة ومجالات مختلفة، سياسية واقتصادية ودينية وترفيهية، إلخ. ولن تكون هذه الأدوار والمجالات والعلاقات غير ممكنة دون لغة فقط (وسأعود إلى هذه النقطة لاحقًا)، بل يتعلق الأمر أيضًا بالنزعة الكلية في تناول اللغة، التي تعني أنه لا يسعنا إلا أن يكون لدينا شعور بكيف تهدف هذه الأدوار والمجالات إلى الارتباط ببعضها البعض: كيف ينماز بعضها من بعض، مثلاً الوالد من الولد؛ أو سياق محادثة جادة في مقابل محادثة

---

(29) ثمة رابط مهم يربط هذه النظرة الكلية بنظرة جعلها براندوم Barndom مركزيةً في كتابه: *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994)، وفي أعمال أخرى. يرفض براندوم النزعة الذريّة في تقليد التجريبيين، القائلة بأن المرء يمكنه أولاً استيعاب نُتفة من معلومة، ثم أخرى، ثم يربط بعدئذٍ بينهما، ويرى علاقة الارتباط؛ ومن ثمّ يبدأ في عمل الاستدلالات inferences. هذه العملية غير منطقية عند براندوم. إذ كيف يمكننا استيعاب نُتفة معزولة من معلومة؟ ما المعنى الذي يمكن أن نستخلصه من هذه النُّتفة المعزولة؟ وإذا كان، فماذا نفعل بهذا المعنى؟ هَبْ أن إلدر يقول: «اذهب يا سكوت، وتقَصّ لنا أي أثر للنمور»، ويعود سكوت قائلاً: «إلدر، رأيتُ أثر مخلب على الرمال!». تلك وحدة معلومة جزئية دقيقة، ولكنها تقدّم معنى هنا داخل فَهمنا الكلي العام للسياق الذي نحن فيه، والذي يتكون من غابة، ونمور، إلخ. هذه الوحدة أو النُّتفة وثيقة الصلة هنا لأنها ستؤدي إلى العديد من الاستدلالات العملية الواقعية. ومن بين هذه الاستدلالات استدلالٍ مؤداه: «لن نذهب الى هناك الآن». لذا، تُعدُّ نقلة براندوم الافتتاحية في كتابه *Making It Explicit* حاسمة قطعًا؛ إذ يزيح التمثيلَ بوصفه لَبِنة البناء الأولى للفكر واللغة. فالحاسم هو الاستدلالات.

في مسرحية، أو العمل في مقابل الترويح عن النفس، إلخ. إن تعلّم لغة مجتمع يعني التزوّد بتخيّل عن كيف يعمل المجتمع ويتفاعل، بتخيّل عن تاريخه عبر الزمن؛ وعلاقته بما هو خارجي: الطبيعة أو الكون أو المقدّس.

ولكن فكرتي الرئيسية، هنا، ليست أن هذه الكلمات الخاصة بالأدوار والعلاقات والأنشطة والمجالات، تسمح لكل منها على حدة بأن يكون جزءًا من عالمنا، بل فكرة الكلية بالأحرى، حيث تضع لغتُنا كلاً منها في علاقة بغيره، كعلاقة التباين أو التغاير أو التداخل الجزئي. وإنّ فَهمها في سياق اللغة يعني وجود حسّ بكيفية تعالقها. وقد تكون هذه العلائقيةُ مُفصَحًا عنها نسبيًّا، في جانب أو آخر من جوانبها، وقد تكون محدَّدة بوضوح تقريبًا. ولكن الحِسّ بها حاضرٌ دومًا في الحياة البشرية، ولا سيما اللغوية منها[30].

ذلكم جانب مما أراد هيدجر استثارته في عبارته الذائعة عن اللغة بوصفها «مسكن الوجود» house of being. فالمسكنُ بيئةٌ تُرتَّب فيه الأشياءُ وَفق أفعالنا وتصميمنا، وفيه غرف مختلفة لاستخدامات مختلفة، ولأناس مختلفين، أو لأوقات مختلفة؛ أو لتخزين أنواع مختلفة من الأشياء، إلخ. وهكذا، فإن الطريقة التي تَربط بها اللغةُ التي نتحدثها، في زمن محدد، الأشياءَ وتُنظِّمها، تُعَدُّ نوعًا من أنواع التنظيم الفعّال. وهذا الربط أساسي في اللغة[31].

ولكن ما يمنح هذه الصورةَ البلاغية قوتَها الخاصة هو رؤيتنا لهذا التنظيم بوصفه أحد المعاني البشرية المختلفة؛ فإحساسنا بمعاني الأشياء في أبعادها

---

(30) انظر المناقشة المثيرة للاهتمام حول اللغة و«القياس اللغوي» في: Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), chapter 5.

(31) إن امتلاك لغة يعني امتلاك حسّ بَيْنِيّ liminal بكَوْكبة كبيرة من التمييزات المنظَّمة، بعضها مُفصَحٌ عنه لنا والبعض الآخر لم يُعبَّر عنه بعد: أنواع الحيوانات؛ أنواع الأثاث؛ منازل/مخازن/مكاتب؛ ثم الداخل (المباني في عمومها) في مقابل الخارج؛ حقل/غابة؛ ثم مجالات أكبر أيضًا: الحي/الجماد؛ على الأرض/في السماء؛ حاضر/ماضٍ/مستقبل. ثم هناك للمجال الاجتماعي: الأقارب في مقابل الغرباء؛ والأدوار الاجتماعية المتنوعة. ثم هناك مجال المشاعر: مودّة/بغضاء، حب/لامبالاة؛ فخر/عار، إلخ. ثم هناك الأشكال النحوية والتراكيب: الأشياء وخصائصها على نحو ما سلف؛ للموضوعات وعملياتها، الفاعلون والأفعال. ويُعزّز الدخولُ البَيْنِي إلى هذه التمييزات قدرتي، ويساعد على تأسيس إحساسي بهذه القدرة؛ أي إحساسي بما أستطيع قوله، وما يتجاوز قدرتي على الإفصاح (ولم أفصح عنه بعد). أستطيع أن أقول لك إن تلك الصورة صورة عاصفة في البحر، ولكني لا أستطيع إيجاد وسيلة لوصف الانفعالات المتلاطمة التي تثيرها في نفسي. وتنطوي اللغات والثقافات المختلفة على مثل هذه الكَوْكبات المختلفة من التمييزات؛ وكل منها يقدّم نظامه وطريقته في «سُكنى» الوجود، إذا استعملنا استعارة هيدجر. وفي الوقت نفسه، يتطور كل نظام من هذه الأنظمة ويتغير؛ وفي اللغة الراهنة توجد دائمًا لمحات وبقايا من ماضيها. فبعض الألفاظ لها رنين قديم؛ وبعض أساليب المخاطبة تنطوي على رسمية وتوقير، بطريقة لا تفصلها عن أصلها الجليل في أزمنة سابقة (ككلمة «جلالتكم»، و«فخامتكم»). انظر المناقشة في: John Richardson, *Heidegger* (New York: Routledge, 2012), chapter 8.

المختلفة إحساس تحمله لغتنا. غير أن ما قد يجعلنا غير مرتاحين إلى هذا التعبير حقيقةُ أننا طوّرنا استعمالات اللغة بما يتيح وصف وشرح أشياء لم تعد تتميز بأنها معنى بشري: والنموذج هنا علوم الطبيعة مابعد جاليليو post-Galilean. فهي -بوصفها نشاطًا من بين أنشطة عديدة- داخل «المَسكن»، ولكنها بوصفها رؤية للواقع، تأخذنا إلى ما يتجاوز «المَسكن»؛ إذ تقدّم كَونًا «غير مسكون» بأي تنظيمات للمعاني البشرية.

ولذا، نعيش بوصفنا بشرًا في سياق اجتماعي، بل كوني أكبر، على نحو لا مفرّ منه. ويبدو الانعكاس واضحًا هنا، ذلك أن الكائنات ذات اللغة هي الوحيدة التي تستطيع العَيش في سياق من هذا النوع، لأن الأمر يتطلب لغة للحصول على فكرة -مهما كان جموحها- بشأن ما لا يؤثر، ولا يمكن أن يؤثر، في موقفنا المباشر. ولكن الفكرة الحقيقية هي أننا بوصفنا كائنات لغوية لا نستطيع سوى العيش في عالم أوسع.

ولهذه النزعة الكلية في تناول اللغة وجه آخر. فامتلاك إدراكٍ لغوي يعني اشتباكًا مستمرًا مع حدوده. نحن نعرف أن بمستطاعنا قول أشياء محددة بسلاسة. مثلاً، نستطيع الإجابة عن أسئلة بعينها على الفور: «متى رأيته آخر مرة؟» -«بالأمس»؛ «ما فصيلة تلك الشجرة؟» –«شجرة بلوط». ولكن أحيانًا عندما نُسألُ: «لم فعلت ذلك؟»، أو «ماذا كان شعورك؟»، أو «لماذا تكره تلك اللوحة؟»، فربما تشملنا حيرةٌ. في هذه الحالات، قد يكون جزءٌ من المشكلة عَتَامةً على أنفسنا (مُحفَّزة غالبًا)، وقد يكون افتقارنا إلى كلمات. قاطن المدينة قد تشمله الحيرة إذا سُئِل عن فصيلة شجرة يستظل بظلّها.

ولا يوجد لدينا هذا الإحساس بما نستطيع قوله، وما لا نستطيع (بسهولة) فحسب، بل غالبًا ما نكون مُحفَّزين إلى توسيع نطاق قدرتنا على الإفصاح. فقد نجد قاطن المدينة مهتمًّا بفحص أشكال ورق الشجر، وأنواع لحاء الشجر، إلخ.، حتى يُميِّز بسهولة شجر البلوط من شجر الدّزدار. أو قد نُستحَثُّ على تأملٍ أكثر تحويلاً للذات، ونصل إلى فَهم أعمق لدوافعنا وأسباب انجذابنا واشمئزازنا. إن توسيع نطاق الإفصاح يُمكّننا من إعادة بناء الشكل الكلي regestalt لتجربتنا، بطريقة بسيطة إلى حد ما، نتعلم معها التمييز بين أشجار الدّزدار والبلوط، ولكنها تغدو أعمق عندما نصل إلى تمييز أنواع الحب وما تعنيه، وهكذا نصل إلى فَهم علاقاتنا وما يعتملها من توترات وصراعات، بأسلوب مختلف تمامًا.

هذا النوع من التغيير يشبه -على مستوى أكثر تجريدية وموضوعية-

تغييرنا لطريقتنا في البحث العلمي بسبب تغيُّر النماذج [البرادايم] paradigms. وههنا، لا يتعلق الأمر بإضافة كلمات فقط، بل بتبنّي نماذج جديدة والتعرّف على أنماط لم تُرَ من قبل.

ويمكن أيضًا تحسين فَهم الذات، والفَهم البشري عمومًا، بالتعرّف على نماذج جديدة؛ وذلكم السبب في أن الأدب مصدر للاستبصار. بلزاك في روايته «الشوان» يصوِّر شخصًا بخيلاً عبر سلسلة أفعال وكلمات واستجابات، تكشف كلها نمطَ الهَوس الذي يميز هذا النوع من الناس عنده[32].

ويبيّن هومبولت أهمية هذا الحد بين ما يمكن قوله وما يكمن وراءه، وكذلك رغبتنا المتكررة في دفع هذا الحد إلى الوراء، وتوسيع نطاق إفصاحنا. وعلى مستوى أكثر اعتيادًا، نضطر غالبًا إلى إيجاد كلمات جديدة لما يجب علينا قوله، كما عندما يقول لنا مُحاوِرنا: «لا أستطيع فَهمك، أيمكنك شرح الأمر بطريقة أخرى؟». ولكن هومبولت يرى أننا نذهب أبعد، فنفتح الطريق أمام مجالات حديث كانت سابقًا مما لا يمكن وصفه. ولا ريب في أن الشعراء يبادرون إلى هذه المغامرة: يتحدث تي. إس. إليوت عن «اقتحام غير المُفصَح عنه»[33]. ويفترض هومبولت، من ناحيته، وجود دافع إلى «رَبْط كل ما تشعر به نفسُنا [عقلُنا] بصوت»[34]. وسأعود إلى هذا الدافع، والطرائق التي نسلكها لاقتحام ما لا يمكن قوله حتى اليوم، في الفصل السادس.

## 4

ولكننا نحتاج إلى بَسط فكرتنا، قليلاً، عن البُعد الدلالي. وفي حقيقة الأمر ينبغي أن نتحدث الآن عن البُعد اللغوي، لأن البُعد الدلالي ليس إلا بُعدًا أو استعمالاً واحدًا، فقط، من أبعاد اللغة أو استعمالاتها. لقد تحدثتُ أعلاه عن الصحة الوصفية descriptive rightness. ولكننا نفعل باللغة أشياء أكثر من الوصف. فثمة طرائق أخرى يمكن بها للكلمة أن تكون «الكلمة الصحيحة». مثلاً، يمكنني الإتيان بكلمة للإفصاح عن

(32) Honoré de Balzac, *Les Chouans* (Paris: Gallimard, Folio Classique, 1972), 240-56.

(33) T. S. Eliot, «No. 2: East Coker,» in *Four Quartets*, section 5.

(34) [alles, was die Seele empfindet, mit dem Laut zu verknüpfen]. Humboldt, «On Language,» 157; Humboldt, «Schriften zur Sprache», 146.

وذلكم هو الدافع إلى إنتاج ما وصفه ميرلوبونتي بأنه «كلمات تَتكلّم» paroles parlantes؛ انظر الهامش 39.

مشاعري، ومن ثمّ أشكّلها في الوقت نفسه بطريقة معينة. وهذه وظيفة في اللغة لا يمكن اختزالها إلى وصف بسيط، على الأقل ليست وصفًا لشيء مستقل. أو أقول شيئًا يعمل على إعادة ترسيخ الصلة بيننا، فننشئ ثانيةً أساسًا وثيقًا حميمًا. نحن نحتاج إلى مفهوم عن الاتساق الضمني أوسع من ذلك المفهوم المتضمّن في رَصف الكلمات مع الأشياء.

ونستطيع تقديم وصف أعمّ إذا عدنا إلى تباين أقمتُه أعلاه. الاستجابة الصحيحة للإشارة signal، بالنسبة إلى فأر مدرَّب في متاهة، يحدِّدها -كما قلتُ- نجاحُه في المهمة. ولنستعمل كلمة «علامة» sign بوصفها لفظًا عامًا يمكن تطبيقه دون تمييز على حالة من هذا النوع، وكذلك في استعمالات حقيقية للغة. حينئذٍ، نستطيع القول إن العمل بالعلامات يقع خارج البُعد اللغوي متى حُدِّدت الاستجابة الصحيحة، ببساطة، بأنها ما يقود إلى النجاح في مهمة محدَّدة تحديدًا غير لغوي. وحيثما لا يكون هذا التفسير كافيًا، يقع السلوك ضمن البُعد اللغوي.

الفئران التي تستجيب للمثلثات، والطيور التي تستجيب بالصيحات المحذِّرة من وجود الضواري، تستوفي هذا المعيار. ويكفي التفسير من حيث مهمة بسيطة. ومتى فشل، ندخل إلى البُعد اللغوي. وهو ما يحدث بطريقتين. أولاهما أن تكون المهمة نفسها محدَّدة من حيث الاتساق الضمني؛ مثلاً عندما نجرِّب القيام بوصف مشهد وصفًا صحيحًا. أما عندما يكون الهدف أمرًا كالإفصاح عن مشاعرنا، أو إعادة تأسيس صلة، يحدث الفشل عند درجة أخرى. والأهداف من حيث هي أهداف لا يبدو أنها تتضمن اتساقًا ضمنيًا. ولكن الطريقة التي يسهم بها سلوك الإشارة الصحيح في تحقيقها يتضمن اتساقًا ضمنيًّا.

ومن ثمّ، فعندما أهتدي إلى الكلمة الصحيحة للإفصاح عن مشاعري وأُقِرّ بأن الحسد مُحفِّزي، تقوم الكلمة -[الحسد]- بعملها لأنها الكلمة الصحيحة. وبعبارة أخرى: لا نستطيع ببساطة تفسير صحة كلمة «الحسد»، هنا، من حيث الحالة الناتجة عن استعمالها؛ بل يتعيّن علينا تفسير إنتاجها هذه الحالة -وهي هنا إفصاح ناجح- من حيث كونها الكلمة الصحيحة. ولعل حالة مُباينة تجعل الأمر أوضح. هَب أني كلما تعرّضتُ للضغط والتوتر، فآخُذُ نفسًا عميقًا، وأزفره بقوة من فمي متلفظًا بالصوت «هيهات!»، أشعر على الفور بأني أهدأ وأصفى. من الواضح أن هذا هو «الصوت الصحيح» الذي يجب إصداره، كما حدّده هدفُ استعادة التوازن

المرغوب. وصحة الصوت «هيهات!» تمنح تفسيرًا لمهمة بسيطة. وتشبه حالة الفأر وحالة الطائر، إلا أنها لا تتضمن توجيه السلوك عبر كائنات حية مختلفة، لذا لا تبدو «تواصلاً» communication. (لكن تخيّلْ أنك كلما شعرتَ بالضغط والتوتر، أصدرتُ أنا الصوت «هيهات!»، وأنه يعيد لك صفاءك). وذلك لأنه يمكننا ببساطة تفسير الصحة من حيث إحداثها الهدوء، ولا نحتاج إلى تفسير إحداثها الهدوء من حيث الصحة.

تشير هذه العبارة الأخيرة إلى التباين عن كلمة «الحسد» بوصفها الكلمة التي تُفصِح عن/تُوضِّح مشاعري. فهي تُحدِث بكل تأكيد هذا الإيضاح، وذلك أساسي لكونها الكلمة الصحيحة هنا. ولكن المركزي في إيضاحها هو كونها الكلمة الصحيحة. ومن ثم، لا يمكننا الاكتفاء بتفسير صحتها بكونها تُذيب واقعيًا -لنقل- حالةَ الارتباك المؤلم الذي كنتُ فيه. ولا يمكنك ببساطة جَعْل هذه النتيجة السببية الواقعية معيارًا لصحتها، لأنك لا تعرف ما إذا كانت هي الكلمة التي توضِّح أم لا، دون أن تعرف أنها اللفظ الصحيح أولاً. وأما في حالة إصدار الصوت «هيهات!»، فأمر صحة هذه الكلمة راجع إلى تحقيقها النتيجة المرغوبة؛ فالنتيجة الواقعية، عاريةً، هي المعيار. ذلكم هو السبب في أننا لا نميل عادةً إلى التعامل مع هذا الحشو [الكلمة الزائدة] كما لو كان له معنى.

ويمكن قول شيء مماثل عن استعادتي الصداقة الحميمة بيننا بقولي: «أنا آسف». فهذا هو «القول الصحيح»، لأنه استعاد العلاقة بيننا. ولكن يمكننا القول، في الوقت نفسه، إن هذه الكلمات مؤثرة في استعادة العلاقة بسبب ما تعنيه. وهنا، يدخل الاتساق الضمني في التفسير، لأن ما تعنيه الكلمات لا يمكن أن يُحدِّده ما تُحدِثه. وثانيةً، قد نتخيل أنني أستطيع أن أُشعل انفجارًا مدوِّيًا من شأنه تنبيهك إلى درجة أنك ستنسى مشاجرتنا وتُرحِّب بوجودي. سيكون هذا بعدئذٍ «الخطوة الصحيحة»، من وجهة نظر إستراتيجية باردة نوعًا ما. ولكن الانفجار لا «يعني» شيئًا.

ما ينقلنا إليه هذا النقاش هو تعريف البُعد اللغوي من ناحية إمكان/ استحالة تفسير اختزالي للصحة. إن تفسير صحة علامة من حيث مهمة بسيطة، يختزلها إلى أمر فعالية هدف غير لغوي. ونحن نكون في البعد اللغوي عندما لا يمكن لاختزال من هذا النوع أن يعمل، وعندما يكون نوع الصحة الذي نحن بصدده لا يمكن تسييره بهذه الطريقة. وذلكم السبب في أن صورة «البُعد» الجديد تبدو لي صورة في محلها. أحيانًا،

تكون الصحة مسألة وصف صحيح، وعندئذٍ نستطيع الحديث عن البُعد «الـدلالي». ولكن الصحة اللغوية لها أوجه أكثر تعدّدًا مما يمكن لعلم الدلالة semantics بمفرده أن يلتقطه.

إن الانتقال من الفاعلية غير اللغوية إلى الفاعلية اللغوية يعني الانتقال إلى عـالـمٍ تعمل فيه قضيةٌ مـن نـوع جـديـد، هـي الاستعمال الصحيح للعلامات، الذي لا يمكن اختزاله إلى صحة إنجاز مهمة. وينطوي عالَم الفاعل على محور جديد تقع الاستجابة وَفقًا له؛ فلا يعود من الممكن فَهم سلوكه بوصفه سعيًا مفيدًا إلى تحقيق غايات بالمستوى القديم، بل صار يستجيب الآن لمجموعة مطالب جديدة. وهكذا تتشكّل صورة بُعد جديد[35].

لقد فَوّت كوندياك هذا البُعدَ، كما رأينا. ولعل ما أسهم في هذا الإرتاج انطلاقُه من تفسيره لأصل اللغة. يبدأ تفسيرُه بـ«العلامات الطبيعية»، كصيحات الألـم أو الكَرب. واستعمالها الصحيح في التواصل لا يُسوّغه سوى نموذج المهمة البسيطة. وأما اللغة فنشأت، فَرَضًا، عندما تعلم الناس استعمال الرابطة التي أسستها العلامة الطبيعية من قبل، بين الصيحة وما يُسبّب الكَرب، استعمالاً محكومًا. فوُلِدَت «العلامة المُنشأة»، وهي عنصر لغوي في التحدث بشكل صحيح ملائم. وكما رأينا للتوّ، لا يقبل هيردر أن ينجم الانتقال -ببساطة- من مرحلة قبل لغوية إلى مرحلة لغوية عن التحكم في عملية موجودة سلفًا. ما يستبعده هذا التصور، على وجه التحديد، هو أن بُعدًا جديدًا من القضايا يغدو ذا صلة، وأن الفاعل يعمل وفق مستوى جديد. ومن هنا، يصل هيردر، في الفقرة نفسها التي قال فيها بدائرية تفسير كوندياك، إلى تعريفي لهذا البُعد الجديد، باستعماله كلمة «انعكاس».

في إعادة بنائي، قلتُ إن «الانعكاس» لدى هيردر يمكن شرحه بأنه البُعد الدلالي (وعلى نحو أعمّ اللغوي)، وتكمن أهمية هيردر في أنه جعله أساسيًّا في أي تفسير للغة. الأكثر من ذلك أن تصور هيردر لهذا البعد كان ذا وجوه متعددة، بما يتوازى مع خطوط التصور الواسع للصحة، أعلاه. وهو تصور لا يتضمن الوصف فحسب. لقد رأى هـيردر أن الانفتاح على هذا البُعد يستوجب تحولاً في كل وجوه حياة الفاعل. كما سيكون محلَّ انفعالات جديدة أيضًا. فالكائن اللغوي بمستطاعه التعبير عن مشاعر جديدة

(35) ومن هنا، أيضًا، استعمالي كلمة «ضمني». فهي كلمة خطيرة، تستثير غالبًا ردود فعل غير انعكاسية لدى البرجماتيين pragmatists وغير الواقعيين non-realists، وغيرهم من المثاليين idealists. وهدفها هنا بكل بساطة أن تكون مضادة لعبارة «قادر على التفسير الاختزالي».

تعكس بشكل فعّال إحساسه الأغنى بعالمه: ليس الغضب فحسب، بل السُخط أيضًا؛ وليس الرغبة فحسب، بل الحب والإعجاب أيضًا. ولا تنفصل الاستجابة الانفعالية، لدى الكائن البشري، عن توصيف بعينه للموقف الذي يثيرها. ولكن الكائن اللغوي لديه حساسية نحو تمييزات غائبة عن الحيوانات ماقبل اللغوية. وأهمها التمييزات التي تتضمن قيمًا أخلاقية أو غيرها من القيم. تتعامل الحيوانات ماقبل اللغوية مع الشيء بوصفه مرغوبًا أو منفِّرًا، فتلاحقه أو تتجنبه. وأما الكائن اللغوي فهو وحده الذي يستطيع تحديد الأشياء بوصفها تستحق الرغبة أو النفور. ويثير هذا النوع من التحديدات قضايا الاتساق الضمني. وتتضمن هذه القضايا توصيفًا للأشياء لا يمكن اختزاله ببساطة إلى طريقة تعاملنا معها بوصفها موضوعات رغبة أو نفور. إنها تتضمن إدراكًا يتجاوز ذلك، يفرض التعامل معها بطريقة أو بأخرى. ومن ثمّ، فإذا كنا ننسب الغضب إلى حيوانات غير بشرية، فإن السُخط يقتضي إدراك أن الموضوع الذي أثار سُخطنا قد فعل شيئًا خاطئًا، غير معقول أو يخالف الضمير. وأما إعجابنا بشخص فيتجاوز مجرد تأثرنا به، إنه تجربة معه بوصفه حائز فضائل أو إنجازات استثنائية.

ولا يتيح وجودُنا في البُعد اللغوي نوعًا جديدًا من إدراك الأشياء المحيطة بنا فحسب، بل يمكّننا أيضًا من إحساس أكثر تهذيبًا بالمعاني البشرية، ومن ثمّ سلسلة انفعالات كاملة أعقد. وفي هذا المجال، على عكس مجال الأشياء الخارجية الخالصة، سيعني الفَهمُ المتغير أو الواضح انفعالاً متغيرًا أو واضحًا. وذلكم السبب في تغير مشاعري على نحو مميز، عندما توصلتُ إلى فَهم أني مدفوع بالحسد، في المثال أعلاه.

وقد جعل البُعدُ اللغوي الفاعلين من البشر قادرين على تكوين أنواع جديدة من العلاقات أيضًا، أي أنواع جديدة من الأسس بمقدورهم الوقوف عليها مع بعضهم البعض: كالقُرب والبُعد، والتراتبية والمساواة. وربما يكون لدى القردة العليا الجماعية gregarious apes (ما نسميه) «ذَكَرٌ مهيمن»، ولكن الكائنات اللغوية وحدها تستطيع التمييز بين الزعيم والملك والرئيس، وما شابه. الحيوانات تتزاوج ولديها ذريّة، ولكن الكائنات اللغوية وحدها تحدّد علاقات القرابة وتُعرّفها. ومن الواضح أن فَهمنا للأسس والعلاقات -كمفرداتنا الخاصة بالمشاعر- عميق التعقيد في استيعابنا للقيم، سواء أخلاقية أو غيرها.

* * *

تُعيدنا هذه المناقشة إلى الأطروحة الأساسية التي أردت استخلاصها من هيردر، والتي تبرِّر التسمية «تأسيسي» constitutive. وقد ذهبتُ أعلاه إلى أن الاشتغال في البُعد اللغوي شرط جوهري لاعتبار أحدنا كائنًا يستعمل اللغة بمعناها الكامل. لا توجد لغة دون بُعد لغوي من الصحة غير القابلة للاختزال. ولكن أطروحة هيردر الحاسمة تقلب هذه الرابطة أيضًا: ما من بُعدٍ لغوي دون اللغة. وقد تبدو هذه النتيجة تافهة بالنسبة إلى الطريقة التي أدرتُ بها هذه المناقشة. إذا كنا نعرِّف البُعد اللغوي بأنه حساسية نحو قضايا تتعلق بالاستعمال الصحيح (ضمنيًّا) لـ العلامات، فذلك يستتبع -على سبيل الإطناب- أن تكون اللغة هي الأخرى كذلك.

لكن النقطة التي أحاول إيضاحها، هنا، تتجاوز حَشوًا أو إطنابًا. يتلخص ادّعائي في أن حساسيتنا نحو قضايا الصحة تلك، تنشأ من قدرتنا على التعبير عنها وتتوازى معها. ويُفصَح عن هذه الحساسية باستجابات معينة، تشمل استعمالات متنوعة للكلمات والإفصاح بالكلام؛ بل تشمل أيضًا- كما سنناقش أدناه باستفاضة- الإيماء، والتقليد، وتشكيل الصور والرموز، وما شابه. ولا يقوم هذا النطاق من الأنشطة التعبيرية -كما نطلق عليه- بنقل هذه الحساسية إلى الآخرين فقط. فالإفصاح يقوم بالقدر نفسه، وعلى نحو متوازن، بتحقيق هذه الحساسية في أنفسنا. ذلكم لُبُّ «تعبيرية» expressivism هيردر.

وهنا، يدشِّن هيردر فكرة أساسية [تيمة] طوّرها لاحقًا ميرلوبونتي. يركز ميرلوبونتي في فصل عن اللغة، ضمن كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» La Phénomènologie de la Perception، على ما يبدو أنه سِرُّ تعبير جديد وإبداع معانٍ جديدة. نحن نرى ما يحدث في حال الإيماءات. فإيماءة جديدة، أو أسلوب حركة وتصرف فيما يحيط بنا، يمكن أن يُعبِّر ومن ثمّ يكشف، عن إمكان طريقة وجود جديدة، بما يضفي معاني جديدة على الأشياء التي تحيط بنا. قد يوجد شخص تُعبِّر وَقْفتُه الجسدية وطريقة نظرته وطريقة استجابته للمشهد عن حساسية نحو جمال تفصيلة دقيقة في منظر طبيعي، أو حوض أزهار، أو مبنى. وذلكم مدخلنا إلى هذا النوع من الحساسية بوصفها إمكانًا بشريًا. ومن ناحية أخرى، قد يوجد شخص يعبر سلوكه كله عن خداع، والتظاهر بالاهتمام بما يحدث؛ وذلكم أيضًا مدخلنا إلى هذا الموقف بوصفه إمكانًا.

بمستطاعنا، هنا، ملاحظة كيف يمكن للإيماءات الجديدة أن تعبِّر،

بواسطة أداء طرق وجود جديدة، وإضاءة دلالات جديدة يمكن أن تحملها لنا الأشياء. الشرط الضروري لهذا الابتكار هو أننا ومُعلِّمونا نألف، في كل حالة، استعمال «معجم» معين من الإيماءات والمعاني، مقابل الخلفية التي تنبثق منها هذه المعاني الجديدة.

ويريد ميرلوبونتي لنا أن نرى ابتكارَ اللغة أمرًا مستمرًا يصاحب -في الأساس- اختراع إيماءات من هذا النوع، وبالترتيب نفسه. فالتعبير الجديد يكشف لنا عن طريقة جديدة للسّكن في العالم، وعن دلالات جديدة تستجيب لها هذه الطريقة. إن استعارةً كاستعارة مالارميه Mallarmé، «السماء ميّتة»، [le ciel est mort][36] تفتح أمامنا دلالة جديدة لعالمنا، واستجابة كئيبة يستحثُّها هذا العالم، أو كما يقول ميرلوبونتي: «الكلامُ إيماءةٌ، ودلالتُها عالَمٌ»[37]، أو كما يقول بعد صفحات قليلة: «علينا البدء بإعادة التفكير إلى محلّه بين ظواهر التعبير»[38].

وتحتل هذه الابتكارات مكانها وسط المعاني المترسّبة التي ستتيح لنا استيعاب ابتكارات أخرى. وتُعَدُّ هذه الإبداعاتُ الأصيلة أمثلةً على «كلام يَتكلَّمُ» une parole parlante، في مقابل «كلام يُتَكلَّمُ به» une parole parlée[39].

* * *

إن النظرَ إلى البُعد اللغوي بوصفه بُعدًا يؤسّسه التعبيرُ، أمرٌ كان طبيعيًا عند هيردر؛ إذ ينبثق من فَهمه للفكر اللغوي بوصفه واقعًا في ظرف، وهو ما ناقشناه في القسم السابق. وينشأ الانعكاس في شكل حيواني يتعامل بالفعل مع العالم المحيط به. وتَحدث اللغة بوصفها موقفًا انعكاسيًّا جديدًا نحو الأشياء، وتنشأ في خِضَمّ مواقفنا غير اللغوية السابقة نحو موضوعات الرغبة أو الخوف، أو نحو أشياء تُعَدُّ عوائق أو مُساعِدات لنا،

(36) من قصيدته «الأزرق السماوي» L'Azure.

(37) [la parole est un geste et sa signification un monde]. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Donald A. Landes (New York: Routledge, 2012), 190. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), 214.

(38) [il faut commencer par replacer la pensée parmi les phénomènes d'expression]. Merleau-Ponty, *Phenomenology*, 196; Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 222.

(39) يترجم لانديز Landes هذين التعبيرين إلى speaking speech [كلام يتكلَّم]، وspoken speech [كلام يُتَكلَّم به]. انظر:

Merleau-Ponty, *Phenomenology*, 202; Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 229.

وما شابه. ومواقفنا من هذه الأشياء هي مواقف أو أفعال جسدية محضة نحو الموضوعات. ولا ينفصل هذا الموقف الجديد، في أصوله، انفصالاً تامًا عن وضع أو فعل جسدي، ولا يكون فعلاً كغيره من الأفعال التي يمكن تحديدها خارج البُعد اللغوي. فيجب بالأحرى النظر إليه بوصفه فعلاً «تعبيريًا» expressive يحقِّق موقف الانعكاس هذا، ويقدّمه للآخرين في السياق العام أيضًا. وهو ما يُحدِث موقفًا، بموجبه نرتبط بالأشياء في البُعد اللغوي.

الكلام تعبير عن الفكر. ولكنه ليس بكل بساطة لباسًا خارجيًا لما يوجد مستقلاً عنه. إنه يؤسّس الفكر اللغوي الانعكاسي، أي الفكر الذي يتعامل مع موضوعاته في البُعد اللغوي. ثم نستطيع لاحقًا فَصل فكرنا، في بعض مداه، عن التعبير العام، بل عن اللغة الطبيعية. ولكن قدرتنا على الأداء في البُعد اللغوي مرتبطة، في بعض استعمالاتها اليومية وفي أصولها أيضًا، بالكلام التعبيري من حيث هو مجال أفعال توصيلية وتحقيقية معًا.

هذا الاعتقاد محلّ خلاف واضح، إذ اعترض عليه أولاً مَن ظلوا مرتبطين بـ«فكرٍ» إبستيمولوجيا قديمة انفصالية، ولكن المدهش أيضًا اعتراضُ بعض المفكرين الذين عوّلوا على أفكار مابعد هيردر، من أمثال جاك دريدا[40]. غير أن هذا الاعتقاد رئيسي عند مَن يحاولون منح صورة الفاعلية البشرية مظهرًا مُجسَّدًا[41]. فهل ننسب ذلك إلى هيردر؟ قد يعترض معترِض، لأن هيردر نفسه لا يبدو مؤيدًا الفكرة في فقرته عن ميلاد اللغة التي أوردتها أعلاه. فهو يتحدث عن تعرُّف الحيوان عبر إشارة تمييزية، بوصفه اكتشافًا لـ«كلمة النفس» [Wort der Seele]، بدلاً من تأكيد الدور الحاسم للتعبير الصريح. وهذه الإشارة الجديدة هي في واقع أمرها صوتٌ، ثُغَاء، ولكنها تصبح اسمًا للأغنام، «رغم أن اللسان [البشري] ربما لم يحاول أبدًا الثأثأة بها»[42].

ومع ذلك، أريد النظر في أصل هذه الفكرة عند هيردر، لا لأنها تنبع من

(40) انظر مثلاً كتابه: Jacques Derrida, *De La Grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967). ومحاولة دريدا الوسواسية تقريبًا الرافضة تمامًا لأي مكانة خاصة للكلام في قدرة البشر اللغوية، تثير تساؤلاً عما إذا كان ليس لديه الكثير من القواسم المشتركة مع التقليد الديكارتي أكثر مما يرغب في الاعتراف به. فـ«الكتابة» L'écriture و«الاختلاف المُرجَأ» la différance رغم تضمنهما في الثقافة (أو تأسيسهما لها)، هما وظيفتان غير مجسّدتين بشكل يدعو للغرابة. انظر أيضًا:

*L'Écriture et la Différance* (Paris: Le Seuil, 1967).

(41) See Merleau-Ponty, *Phénoménologie.*

(42) Herder, *Ursprung*, 24–25.

اهتمامه الواضح بوَضع الفكر سياقيًا في شكل الحياة فحسب، ولكن لأن هيردر نفسه يؤكد في موضع آخر (وكذلك موضع آخر في هذا العمل نفسه) أهمية الكلام والتعبير اللفظي لشكل الحياة البشرية[43].

* * *

تجيب هذه النقطة الجوهرية بشأن اللغة عن التساؤل عما إذا كانت الأشياء تحمل لنا معنى دون لغة (حقيقية منطوقة مُؤدّاة). ويأتي جواب هيردر «كلا». والفلاسفة المعاصرون متآلفون مع هذه الأطروحة وحُججها، الأشهر ربما منذ فتجنشتاين. وتُبرَّر هذه الحججُ، أحيانًا، بأنها منتشرة من منظور المراقب: كيف يمكنك الحكم على أي مخلوق كنت تدرسه بما إذا كان يحدد سمات أو يعزو خصائص، لمجرد التعامل مع الأشياء وظيفيًا لتحقيق أهداف بسيطة، ما لم يكن لدى هذا الكائن لغة؟[44]. ولكن فيتجنشتاين يستعملها على مستوى أكثر راديكالية فعلاً. فالقضية ليست: كيف يعرف المراقب؟ بل: كيف يعرف الفاعلُ نفسه؟ وأيُّ معنى سيكون عند الحديث عن إسناد خصائص، إذا كان الفاعل لا يعرف أيًا منها ؟ لقد جَعَلنا فيتجنشتاين حساسين نحو هذه الحجة الأكثر راديكالية في كتابه «بحوث فلسفية» Philosophical Investigations الفقرة 1.258، وما يليها: مناقشته الذائعة حول الإحساس الذي تريد الذاتُ تدوين أحواله في يوميات. يدفع فيتجنشتاين حدوسنا إلى الطريق المسدود الكاشف الآتي: ما الذي يكون عليه الحال إذا كنتَ تعرف الماثلَ أمامك، ومع ذلك لا تستطيع قول شيء عنه إطلاقًا؟ والجواب هو أن هذا الافتراض يكشف بنفسه عن

(43) انظر مثلاً: «كم هو فريد أن نَفسَ الهواء المتحرك يجب أن يكون الوسط الوحيد، أو على الأقل الأفضل، لنقل أفكارنا وإدراكاتنا! فدون ارتباطه غير المفهوم بكل عمليات [النّفس] التي تختلف كثيرًا عنه [هذا النفَس]، ما كان لهذه العمليات أن تحدث أبدًا.... فالناس ليس لديهم فكرة عمّا لا يمتلكون له كلمة: يبقى الخيالُ الأكثر حيويةً شعورًا غامضًا، حتى يجد الذهن وصفًا يميزه. وعن طريق كلمة، يُحفَظ في الذاكرة والتذكر والفَهم، وأخيرًا فَهم البشرية والتراث: إن فَهمًا خالصًا، دون لغة، على الأرض، لَهو أرض طوباوية».
Johann Gottfried Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, trans. T. Churchill (London: Luke Hansard, 1803), 420. [Wie sonderbar, dass ein bewegter Lufthauch das einzige, wenigstens das beste Mittel unsrer Gedanken und Empfindungen sein sollte! Ohne sein unbregreifliches Band mit allem ihm so ungleichen Handlungen unsrer Seele wären diese Handlungen ungeschehen . . . Ein Volk hat keine Idee, zu der es kein Wort hat: die lebhafteste Anschauung bleibt dunkles Gefühl, bis die Seele ein Merkmal findet und es durchs Wort dem Gedächtnis, der Rückerrinerung, dem Verstande, ja endlich dem Verstande der Menschen, der Tradition einverleibt; eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land]; Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Berlin: Michael Holzinger, 2013), book 9, chapter 2.

(44) يقدم مارك أوكرنت Mark Okrent حجة على هذا الشكل في كتابه:
*Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), chapter 3.

عدم تماسكه. وتأتي معقولية السيناريو من تمريرنا له بوصفه ما يُحضرنا إلى **الإحساس** sensation. ولكنك إذا نحّيتَ هذا الوصف جانبًا، وتركت الأمر بلا أي توصيف، فسينحل إلى لا شيء[45]. وبالطبع هو شيء يتحدى الوصف؛ ويمكن أن يحوز صفة لستُ أدري ما هي. وذلكم راجع فحسب إلى أن اللغة أنزلته منزلاً، كأن يكون **إحساسًا**، أو **تجربة**، أو **فضيلة**، أو ما شابه مما لا يقبل الوصف. ولن يوجد هذا الشعور بعدم استطاعة القول دون أن يكتنفه ما يمكن قوله. وإذن، اللغة هي ما يؤسّس البُعْدَ اللغوي.

ويمكننا تلخيص الفكرة بهذه الطريقة. يؤصّل تحليل هيردر تمييزًا بين الحالة (Ro)، حيث تأتي استجابةُ الفاعل (غير الدلالية) للموضوع **مشروطةً** بحيازته سمات محددة، و/أو **بسبب** سمات محددة (الفأر يندفع من الباب عندما يكون عليه مثلث، لأن هذه الاستجابة مقترنة بمكافأة)، وبين الحالة (Rs)، حيث تنبع استجابة الفاعل (جزئيًا على الأقل) من **تحديد** الموضوع بوصفه محلّ سمات محددة. الحالة Rs هي ما نريد أن نطلق عليها الاستجابة لشيء **بوصفه** ذلك الشيء. وما إن نميز بين الحالتين حتى يتضح حدسيًا أن الحالة Rs مستحيلة دون لغة. وهذا ما يُبيّنه مثال فيتجنشتاين؛ إذ اختار تمرينًا (تحديد ما إذا كان كل مظهر جديد هو نفسه النموذج الأصلي)، يقع بحكم طبيعته في نطاق الحالة Rs، ونستطيع أن نرى على الفور أن هذه المسألة لا يمكن أن تنشأ عند كائن غير لغوي.

وهو ما يسلط، من ثمّ، الضوء على جوانب أخرى في البُعد اللغوي. فكّر في حالة القيمة الكبيرة المذكورة أعلاه. ماذا يكون امتلاكُ إحساس دون لغة؟ لا يمكن أن ينجم إحساس عن أشياء محدّدة لكونها مرغوبة بشدة، بل يجب أن يوجد إحساس بكونها تستحق هذه الرغبة. والتحفيز له سمة مختلفة. ولكن كيف يَبرز للكائن الحي نفسه تمييز السمة من اختلافات قوة الرغبة؟ لا يمكننا الاكتفاء بقول: لأن رد فعله سيكون مختلفًا. ذلكم صحيح، بالطبع، على نحو من الأنحاء. فربما يكون اختلافُ رد الفعل عند مرحلة بعينها الطريقةَ الوحيدة التي يُوسَم بها التمييز الأخلاقي. ولكن هذا

(45) «ولن يُجدي أيضًا القول بعدم الحاجة إلى إحساس؛ أو القول بأنه عندما يَكتب الحرف «S»، يكون لديه شيء؛ وذلك هو كل ما يمكن قوله. تنتمي كلمتا «لديه» و«شيء» أيضًا إلى لغتنا المشتركة. ولذا، في النهاية، عندما يمارس المرء الفلسفة، يصل إلى نقطة لا يملك عندها سوى إصدار صوت غير مُفصِح».

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I.261 [Und es hülfe auch nichts, zu sagen: es müsse keine Empfindung sein: wenn er ‘E’ schreibe, habe er Etwas— und mehr könnten wir nicht sagen. Aber ‘haben’ und ‘etwas’ gehören auch zur allgemeinen Sprache.— So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstossen möchte].

التمييز يجب أن يحمله ردُّ فعل، كالصدمة أو الرعب أو الرهبة والإعجاب. ولكن فَكِّر فيما نعنيه برد فعل كالرعب. إنه لا يعني مجرد رد فعل سلبي أو حتى رد فعل سلبي قوي. لا يوجد الرعب إلا عندما يُعبّر ردُّ الفعل عن إدراك أن الفعل كان شنيعًا أو رهيبًا. ولكن كيف يميز كائن حي بين الشنيع أو الرهيب وبين البغيض (بمعنى غير أخلاقي)، ما لم يستطع تحديد الفعل **بوصفه** شنيعًا؟ كيف يمتلك الكائن إحساسًا بـ **الانتهاك**، ما لم يمتلك لغة أو طريقة لـ **التعبير** عن تجربته مع الشنيع؟

تلفتنا استحالةُ معرفة مراقب خارجي إلى شيء أكثر راديكالية، ألا وهو استحالة وجود الكائن الحي في البُعد اللغوي دون لغة. وذلكم لُبُّ أطروحة هيردر، أن اللغةَ مؤسّسةُ الانعكاس. وفي الوقت نفسه، يتضح كيف تكسر النظرية التأسيسية عن اللغة حدود نظرية التأطير. فلا يمكننا تفسير اللغة بموجب الوظيفة التي تؤديها داخل إطار للحياة البشرية، يُتَصوّر أنه سابق على اللغة أو خارجها، لأن اللغة بتأسيسها البُعد الدلالي تُحوِّل أي إطار من هذا النوع، فتمنحنا مشاعر جديدة، ورغبات جديدة، وأهدافًا جديدة، وعلاقات جديدة، كما تقدِّم بُعدًا من القيمة العظيمة. لا يمكن تفسير اللغة إلا عبر قطيعة جذرية مع ما يقع خارج اللغة.

* * *

يمكن بطبيعة الحال تقبُّل حُجة فيتجنشتاين بوصفها إيضاحًا فحسب لفكرة أن الفاعل لا بد أن يحوز قدرًا من الاستيعاب للغة مُفصَح عنها، ولو كان استيعابًا داخل العقل فقط، إذا أراد أن يعي هذه التمييزات؛ على حين أن نزعة هيردر التعبيرية تؤكد ضرورة وجود لغة مُؤدّاة سلوكيًّا بالكلمات والأفعال. وإنّ ضرورة من هذا النوع لا بد من إيضاحها لحسم حجة فيتجنشتاين المعارضة لإمكان وجود لغة تخص المرء وحده private language. الأطروحة الأساسية أطروحة تكوينية تطورية، ومُفادها أنه لا يمكننا امتلاك لغة داخلية مونولوجية صامتة، إذا لم نكتسب أولاً القدرة اللغوية في شكلها التعبيري المُؤدّى. وسأعود إلى هذا أدناه.

## 5

لنتوقف قليلاً، ونقيّم ما قلناه سابقًا. لقد بدأتُ بالتباين بين نظريتين للغة، تأطيرية وتأسيسية؛ وحدَّدتُ الرؤية التأسيسية من خلال تصور

هيردر لـ«الانعكاس»، فَهم الخلفية غير القابل للانفصال عن اللغة، الذي يفيد بأن الكلمات التي نستعملها «صحيحة» (ضمنيًّا). والتمسنا أمثلتنا الأولى من مجال الوصف العادي، أي توصيف موضوعات مستقلة، لكننا لم نلبث أن وجدنا أن هذا الفَهم للاتساق الضمني يعمل بطريقة تتجاوز هذا المجال. وهناك أيضًا نطاق نجد فيه ألفاظًا لـ«موضوعات» غير مستقلة عن تسميتها أو الإشارة إليها: مثلاً، مشاعرنا وانفعالاتنا التي يمكن تحويلها أحيانًا، عندما نجد لغة أكثر نفاذًا واستبصارًا لوصفها.

ثم تناولنا استعمالات اللغة، حيث نؤسّس (أو نمزق) العلاقة الحميمة والتواصل والانسجام مع الآخرين، كما في مثالي أعلاه عندما أقول «أنا آسف» لأعالج تعكُّر العلاقة الحميمة بيننا. وهي عبارة وصفية في ظاهرها، وإذا لم تتطابق بدقة مع ما أشعر به، فمن المحتمل أن تفشل في تحقيق هدفها؛ ولكن هدفها ليس هو الوصف الدقيق، بل إحداث شيء، هو التصالح. وثمة عنصر شبه طقوسي هنا؛ فلكي تحقق العبارة ما تهدف إليه، لا يكفي الشعور بالنَّدم، بل يجب **أن أقوله، أن أعبر** عن النَّدم. فأنا أريد تغيير هذا الأساس (السيِّئ حاليًّا) الذي يقوم عليه تعامل أحدنا مع الآخر، وأستعيد التفاهم والانسجام. نحن هنا في مجال يُعرَّف غالبًا بأنه «برَجماتي» في مقابل المجال «الدلالي».

وكثيرًا ما يتحوَّل هذا المجال، فيصير أوعى وأصفى، عبر مستوى جديد من الوصف. فنحن لا نمزق العلاقة الحميمة، ثم نستعيدها ثانيةً، بالأشياء التي نقولها فحسب، بل ننعكس على هذه الأسس وبناءاتها وخروقاتها ونعطيها أسماء. فنحن نتحدث عن علاقة «انسجام» أو «صداقة حميمة» أو «وئام»، ونعطي فعلَ استعادة الوئام بقول «أنا آسف» مثلاً، اسمًا؛ فنتحدث عن «اعتذار». ثم نخطو إلى المستوى «الانعكاسي»[46] the «meta» level ونصف ما نفعل. ويمكننا تسمية المعجم الذي نستعمله هنا -متَّبعين سيلفرشتاين- «البرَجماتي الانعكاسي» meta pragmatic[47]. وبالطبع، نستطيع أحيانًا استعادة الانسجام بقول «أنا أعتذر»، وهي عبارة تبدو وصفًا للذات، ثانيةً، ولكن الجميع يدرك أنها «إنجازية» performative.

(46) الترجمة المتعارف عليها لـ meta-level هي «المستوى الشارح»، ولكني فضلت ترجمته إلى «المستوى الانعكاسي» لأنه أدلّ في هذا السياق. وكذلك فعلت مع التعبير meta pragmatic الوارد لاحقًا فترجمته إلى: «البرَجماتي الانعكاسي». (المترجم)

(47) See, for instance, Michael Silverstein «Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function,» in *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, ed. J. Lucy (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 33–58.

ونرى شيئًا مماثلاً، في نطاق كامل من الأسس يحدث في الثقافة البشرية، كأسس الحميمية والابتعاد، أو التراتبية والمساواة، أو علاقات الأقارب والغرباء؛ وكذا نطاق كامل من الأسس المقنَّنة تقنيًا أكثر رسميةً يؤسّس كياننا السياسي والاقتصادي والمجتمع المدني. ونرى أنها تأسست من خلال تعبيرات طقوسية إلى حد ما، وبأصفى أشكالها عبر أوصاف (برجماتية انعكاسية)، مثل: «رئيس»، «رئيس وزراء»، «مدير تنفيذي»، «مدير قسم»، إلخ.

وفي المثال، أعلاه، المتعلق بتمييزاتنا الأخلاقية، نستطيع رؤية أنها تأسست في جانب منها عبر ردود فعل تعبيرية (اشمئزازنا من هذا الفعل الدنيء، وإعجابنا بذلك العمل البطولي)، وكذا عبر المستوى الانعكاسي بكلمات وصفية مثل: «أخلاقي»، «جمالي»، «لياقة»، مما يُعدُّ نماذج paradigms لمجالات غير مستقلة عن الطريقة التي تُوصَف بها في اللغة.

ها نحن أولاء نتقلب خارج النطاق الذي صُمّمت نظريات التأطير لتتعامل معه، والذي كان في كثير من جوانبه نطاق ترميز وصفي للمعلومات وتوصيلها، مفيد لا سيما في السياق العلمي، وفي نطاق تبادل الأوامر وتوصيات العمل والانخراط في المداولات العامة. ومن الواضح حقًّا أن اللغة تتيح تنسيقًا أدق للفعل، فضلاً عن التداول العقلاني، واكتساب المعرفة التي تُعيننا على تقرير ما ينبغي علينا عمله. ومن الواضح أن ترميزَ حالات الأشياء -سواء الكائنة أو التي نريد استحداثها- أمرٌ أساسي لتلك الأغراض. ولكن ما إن نتغافل عن الخلفية التي تؤسّسها اللغة والتي تتيح هذه الأنشطة، وما إن نعاملها بوصفها مُغطى، حتى ننزلق بسهولة وبساطة إلى رؤية انفعالاتنا وأسسنا وأشكال فَهمنا المعيارية بوصفها مُعطاة -إذا جاز التعبير- في طبيعة الأشياء.

وبالمثل، ما إن نأتي إلى رؤية كيف يمكن أن تساعد اللغة في تأسيس انفعالاتنا وأُسسنا ومعاييرنا، حتى نُشفَى من الرؤية المحدودة لوظائف اللغة التي تجعلها ترميزًا للمعلومات. وتزداد حدة الاختلاف حول طبيعة المعنى اللغوي -على نحو متسارع- في صورة تساؤلات أوسع تتعلق بشكل اللغة ونطاقها واستعمالاتها. وقد وضع فيتجنشتاين هذه القضايا الأوسع على رأس أولوياته بشكل قاطع، ولا سيما في كتابه «بحوث فلسفية». إذ اتخذ احتجاجه على تفسير كل الجمل الخَبَرِيّة المكونة من مسند ومسند إليه، وَفق نموذج إسناد وصفي -اتخذ شكل المطالبة بإدراك تعددية «ألعاب اللغة»

التي تعمل وَفق «قواعد» منطقية مختلفة. وسعى إلى تقويض ظلال كل الاستعمالات الأخرى باسم استعمالات تشارك المعلومات والاستعمالات التعليمية والتداولية الرئيسية في فلسفة مابعد فريجه، فلسفة أخلاف «هوبز-لوك-كوندياك» في القرن العشرين (الأعقد والأكثر تطورًا). ويبدو أن هذه الهيمنة لا تزال موجودة في أصفى نسخ هذه الفلسفة، كما هو الحاصل عند روبرت براندوم Robert Brandom مثلاً. وسأناقش هذا أدناه[48].

**6**

لقد أتاح لي هيردر نموذجي المعرفي الخاص بنظرية لغة تأسيسية. فدعونا، الآن، نلقي نظرة إضافية على تشعبات هذه النظرية وتطوراتها منذ هيردر.

تمنح نظريةُ هيردر التأسيسية التعبيرَ دورًا إبداعيًا خلّاقًا. أما وجهات نظر «هوبز-لوك-كوندياك» فتربط التعبير اللغوي بمحتوى سابق عليه. فمثلاً، يرى لوك أن الكلمة لا تُقدَّم إلا وهي مرتبطة بفكرة، ومن ثمّ تصبح قادرة على التعبير عنها[49]؛ حيث المحتوى يسبق أداته الخارجية في التعبير عنه. ويطوِّر كوندياك تصورًا أعقد، فيذهب إلى أن تقديم كلمات («علامات مُنشَأة») يسمح لنا بتمييز الفوارق الأدق في أفكارنا، لأن الكلمات تمنحنا سيطرة أكبر على مجرى الأفكار. وهو ما يعني أننا نحدِّد أدق التمييزات، ومن ثمّ نستطيع تسميتها، الأمر الذي يسمح لنا ثانيةً بجَعْل التمييزات والفروق أدق، إلخ. بهذه الطريقة، تجعل اللغةُ العلمَ والتنوير ممكنًا. ولكن عند كل مرحلة من مراحل هذه العملية، نجد أن الفكرة تسبق تسميتها، حتى وإن كان تميّزها ناجمًا عن فعل تسميةٍ سابق.

وقد منح كوندياك التعبير الانفعالي دورًا مهمًّا، أيضًا، في مَنشأ اللغة؛ إذ يرى أن العلامات المُنشَأة الأولى تُؤطِّرها علاماتٌ طبيعية. لكن العلامات الطبيعية كانت تعبيرات أصيلة في أحوالنا الانفعالية، صيحات حيوانية تعبّر عن الفرح أو الخوف. وأصبحت تلك اللغةُ المتولِّدة عن صيحة تعبيرية مُجمَعًا عليها في عالم القرن الثامن عشر المثقف. لكن تصور التعبير، هنا،

---

(48) See Chapter 4.

(49) See Locke, *Essay*, 3.2.2.

كان خاملاً تمامًا. إذ اعتُقِدَ أن ما ينقله التعبير يوجد بشكل مستقل عن التلفظ به. الصيحات تجعل الخوف أو الفرح واضحًا للآخرين، ولكنها لا تساعد على تأسيس هذه المشاعر نفسها.

وأما هيردر فيطوّر تصورًا للتعبير مختلفًا تمامًا. وذلكم في منطق النظرية التأسيسية كما وصفتها للتوّ. يقول هذا التصور إن اللغة تُؤسِّس البُعدَ الدلالي، وعلى نحو أوسع البُعد اللغوي، بمعنى أن امتلاك لغة يُمكِّننا من الارتباط بالأشياء بطرقٍ جديدة، مثلاً بوصفها محلّ سمات، ومن امتلاك انفعالات وأهداف وعلاقات جديدة، فضلاً عن الاستجابة لقضايا القيمة القوية. وربما نقول: إن اللغة تُحوِّل عالَمنا، مستعملين هذه الكلمة الأخيرة- «عالَمنا»- بالمعنى المستمد من هيدجر بوضوح. أيْ: لا نتحدث عن كون قائم هناك يسبقنا في الوجود ولا يبالي بنا، بل عن عالَم اهتماماتنا الذي يشمل كل الأشياء التي تُدمجها اهتماماتنا وتجسّدها في معانيها بالنسبة لنا. وتُستعمَل كلمة «معنى» meaning، هنا، بالمعنى المستمد من الفينومينولوجيا [علم الظواهر] phenomenology المذكور أعلاه. فالشيء ينطوي على معنى بالنسبة لنا عندما تكون له دلالة محددة في حياتنا أو صلة وثيقة بها. **والكثير من ذلك إنجليزيةٌ قياسية**. وسيكمن التحديث اللغوي في استعمال كلمة «معنى» بوصفها اسم جمع، بحيث نستطيع الحديث عن طرائق مختلفة تكون بها الأشياء دالةً من حيث هي «معانٍ» مختلفة، أو الحديث عن شكل جديد من الدلالة بوصفه «معنى جديدًا»[50].

وحينئذٍ، نستطيع إعادة صياغة وجهة النظر التأسيسية قائلين إن اللغة تقدّم معاني جديدة في عالمنا: الأشياء التي تحيط بنا تصبح حوامل ممكنة لصفات مائزة؛ وتنطوي على دلالة انفعالية جديدة بالنسبة لنا، كموضوعات الإعجاب أو السخط مثلاً؛ ويمكن أن تهيئ روابطنا مع الآخرين بطرق جديدة بالنسبة لنا، بوصفنا عشاقًا أو أزواجًا أو مواطنين؛ كما يمكنها أن تنطوي على قيمة عظيمة.

وعندئذٍ، يتضمن هذا الأمر إسنادَ دور إبداعي خلاق إلى التعبير. ولا يعني

(50) يستعمل أوكرنت Okrent، ومعه «البرَجماتية» Pragmatism، التعبير الموفَّق «meaning-subscript-h» [معنى أسفل منه حرف h] ليحمل هذا المعنى، بالتباين مع «meaning-subscript-i» [معنى أسفل منه حرف i] ليحمل المعنى المألوف حيث نريد الحديث عن معنى كلمة. وهذه طريقة ممتازة لتجنب اللَّبس. ولكني لا أعرف كيفية إدراج حروف سُفلية على هذا الكمبيوتر، ولذا أغتنم الفرصة هنا، وهي مخاطرة مضمونة، بالنظر إلى القراء المتطورين فينومينولوجيًا الذين أكتب لهم هنا. وآمل أن يوضّح السياق دائمًا المعنى الذي أقصده.

تحويلُ الأشياء إلى كلام إتاحةَ ما هو موجود بالفعل خارجيًا. فثمة العديد من أفعال الكلام المبتذلة التي يبدو أن كل ما تتضمنه إتاحة الموجود خارجيًا. ولكن اللغة، بوصفها كلاً، يجب أن تتضمن أكثر من ذلك، لأنها تفتح لنا احتمالات ما كانت لتوجد دون لغة.

وتلفت النظريةُ التأسيسية انتباهَنا إلى البُعد الخلاق في التعبير، الذي يجعل -إذا تحدثنا بشكل ينطوي على مفارقة- محتواها ممكنًا. وهو ما نستطيع رؤيته فعليًا في أشكال الواقع اليومي المألوف، إلا أنه مستبعَد من منظور التأطير، وقد تطلب الأمر تطور النظريات التأسيسية لتسليط الضوء عليه.

وخير مثالٍ «لغة الجسد» ذات الأسلوب الشخصي. نرى في سباقٍ قائدَ الدراجة البخارية بسترته الجلدية يترجّل عن دراجته، ويتجه نحونا مختالاً بمشية متمهلة مبالغ فيها. فهذا الشخص «يقول شيئًا» بطريقته في الحركة والأداء والكلام. قد لا يكون لديه كلمات تعبّر عن هذا الشيء، رغم أننا قد نرغب في استعمال الكلمة الأسبانية «macho» [ذكوري فخور بالرجولة]، باعتبارها وصفًا جزئيًا لتصرفه على الأقل. ثمة ههنا طريقة دقيقة من طرائق الوجود في العالم، طريقة في الشعور والرغبة والتفاعل، تتضمن حساسية حادة نحو أشياء بعينها (كالإساءة إلى افتخاره: نحن الآن موضوع انتباهه، لأننا قاطعناه وتجاهلناه عن غير قصد في المداخلة الأخيرة)، وعدم حساسية مكتسبة ولكن يُفترَض أنها عَفوية نحو أشياء أخرى (كمشاعر الرجال والنساء)، وتشمل حساسيته بعض المُتَع المقدَّرة (كالقيادة بسرعة عالية مع الرُّفقة من الشباب)، وأخرى محتقَرة (كالاستماع إلى الأغاني العاطفية)؛ وتُرَمِّز طريقةُ الوجود هذه بأنها ذات قيمة عظيمة؛ بمعنى أنها محلّ إعجاب، والفشل فيها يستحق الازدراء.

لكن كيف تُرَمِّز؟ لا يحدث الترميز بكلمات وصفية على الأرجح، أو على الأقل ليس بالقدر الكافي. فربما لا يكون لدى الشخص كلمة مثل macho [ذكوري فخور بالرجولة]، تُفصِح عن القيمة الّمَغنيّة. وما يأتي به من كلمات ربما يكون غير كافٍ، مع الأسف، لالتقاط ما يميز هذه الطريقة في الوجود؛ وألقاب المديح أو العار قد لا تكون كاشفة إلا في السياق الكلي لهذا الأسلوب في الفعل؛ وربما تكون في حد ذاتها جدّ عامة. فمعرفة أن «س» هو «أحد الصبية» وأن «ص» هو «رجل» لا يخبرنا سوى بالقليل. وإذن، الترميز الحاسم كامن في لغة الجسد التعبيرية.

يُجسّد عالَمُ راكب الدراجة البخارية القيمةَ العظيمة لهذه الطريقة في الوجود. ولنُسمِّها «الفخر بالرجولة» [مُركّب العَظَمة] machismo (وهي كلمة غير كافية إلى حد ما، ولكننا نحتاج إلى كلمة). لكن كيف يوجد هذا المعنى بالنسبة له؟ يوجد عبر الإيماء والمِشية والوقفة التعبيرية. ولا يقتصر الأمر على أن مراقبًا خارجيًا لا يسند إليه صفة الفخر بالرجولة دون هذا السلوك. الأمر الأكثر جذريةً أن قيمة قوية كهذه، لا يمكن أن توجد لديه إلا مُفصَحًا عنها بشكل من الأشكال. فالأمر راجع إلى ذلك الأسلوب التعبيري الذي يسمح لكلمة «الفخر بالرجولة» أن توجد لديه؛ وعلى نحو أوسع، هذا المجال من لغة الجسد التعبيرية هو محلّ كافة طرق الوجود المختلفة المُرمَّزة قيميًا لدى البشر بوجه عام. والتعبير يجعل محتواها ممكنًا؛ إذ تفتحنا اللغة على نطاق المعنى الذي تُرمِّزه. التعبير لم يعد خاملاً بكل بساطة.

ولكن عندما نتحول عن هذه الحالة الواضحة نوعًا ما، إلى حالة الوصف الأصلية، التي كانت أساسية في نظريات «هوبز-لوك-كوندياك»، سنرى هذا الأمر في ضوء جديد تمامًا. وهنا أيضًا، لا بد لنا من النظر إلى التعبير بوصفه خلاقًا؛ فاللغة تفتحنا على المجال الذي تُرمِّزه. وما يُرمِّزه الكلام الوصفي هو إسنادنا الصفات المميزة إلى الأشياء. ولكن امتلاك هذه اللغة الوصفية هو شرط كوننا حاسّين بقضايا الاتساق الضمني التي يجب أن ترشدنا إذا كنا نسند، حقًا، صفات مميزة، كما رأينا أعلاه. هكذا يولّد النظرُ إلى التعبير بوصفه خلاقًا نظريةَ هيردر التأسيسية بوصفها النظرية المنطبقة على اللغة الوصفية.

ويوضح لنا هذا الأمر الصلات الداخلية، التاريخية والمنطقية على السواء، بين النظرية التأسيسية والرؤية القوية للتعبير. فإما أن يؤدي اعتناق النظرية التأسيسية إلى البحث عن مواطن يفتحنا التعبيرُ فيها بوضوح على محتواه، الذي سنجده في هذا المجال من لغة الجسد وفي التعبير الانفعالي بوجه عام؛ أو الإحساس بأن التعبير خلاق، ومن المحتمل أن يَمسّنا ويلفتنا إذا اقتربنا من حياة الانفعالات اقترابًا وثيقًا، ويؤدي بنا إلى مراجعة فهمنا لحالة الوصف التي نوقشت كثيرًا. وفي حالة هيردر، من المحتمل أن تمتد الروابط في كلا الاتجاهين، ولكن الاتجاه الثاني أهم من الأول رغم أي شيء. والمؤيديون الرئيسيون لنظرية «هوبز-لوك-كوندياك» هم كل العقلانيين بمعنى ما؛ وكان أحد أهدافهم الرئيسية تأسيس العقل

على أساس سليم، فوضعوا نُصبَ أعينهم هذا الهدف أثناء فحصهم للغة. وأما التحرّك الرومانسي الأول نحو الإطاحة بالعقل، وتنصيب الشعور -على وجه التحديد- بوصفه محلاً للقدرات البشرية، فمن الطبيعي أن يؤدي إلى مفهوم للتعبير أعمق مما أتاحته الصيحات الطبيعية عند كوندياك التي هي طرائق في التلفّظ خاملة تمامًا. حتى مشهد الكلام الوصفي بدأ يظهر بشكل مختلف تمامًا، من منظور تلك الفكرة الأعمق. ولكن مهما يكن اتجاه المسار، فإن طريقًا يصل بين الاستبصار التأسيسي والنظرة القوية إلى التعبير، بحيث يمكن أن نطلق على بديل نظرية التأطير، بحقٍّ، النظرية التأسيسية التعبيرية[51].

وكَوْن اللغة تأسيسية يعني أنها تجعل محتواها ممكنًا بمعنى ما، أو تفتحنا على المجال الذي تُرمّزه. ويبدو أنَ الحالتين اللتين فحصناهما للتوّ -التعبير الجسدي والوصف العادي- تتضمنان أشكالَ إمكان مختلفة على نحو ما[52]. في حالة الوصف، تمنحنا اللغة نفاذًا بطريقة جديدة إلى مجال من الأشياء الموجودة سلفًا. فنحن نحدّدها **كما** هي عليه؛ وتظهر لنا بوصفها محلّ صفات مميزة. في حالة الفخر بالرجولة [مركّب العَظَمة]، شعرنا بانجذاب أكبر إلى القول بأن شيئًا جديدًا ظهر إلى حيّز الوجود من خلال التعبير، أي طريقة الوجود هذه التي يُتقِنها راكب الدراجة البخارية. وقبل صَوْغ هذا النطاق من التعبير، لم يكن يوجد نموذج الحياة هذا.

وأما التوازي بين الحالتين فكائن في أن اللغة تجعل المعاني الجديدة ممكنةً في كليهما. في الحالة الوصفية، ليس المعنى الجديد ظهورَ الأشياء **بوصفها** شيئًا. وهو ما يتضمّن طريقة وجود جديدة في العالم بالنسبة لنا. وفي المقابل، تنطوي حالة الإيماء الجسدي على أكثر من طريقة وجود جديدة؛ إذ الفخر بالرجولة يجعل أيضًا أشياء موجودة سلفًا تظهر بطرق جديدة، كأن نَظهر نحن بمظهر المتأنّقين. لذا، تنطوي كل حالة منهما على بُعدين إذا جاز التعبير: (1) طريقة جديدة في انكشاف ما يوجد فعلاً بمعنى

(51) استعمل تشارلز جيجنون Charles Guignon مصطلح «تعبيري» لوصف هذه النظرة إلى اللغة، مطبقًا رؤية هيدجر تطبيقًا خاصًا. انظر مقاله: «Heidegger: Language as the House of Being» in *The Philosophy of Discourse: The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought, Vol. II*, ed. Chip Sills and George H. Jensen (Portsmouth, NH: Boynton/Cook, 1992), 77–171. ويترتب على ما سبق أن هذا المصطلح جائز تمامًا كجواز مصطلح «تأسيسي»، أو التركيب المزدوج منهما.

(52) سيبدو غريبًا للعديد من القراء، دون ريب، أني تناولت التعبير الجسدي، وكذلك الوصف، بوصفهما جزءًا من «اللغة». والحقّ أن النظريات التعبيرية التأسيسية تنقاد إلى رؤيتهما مترابطين، وإلى رؤية الظاهرة المفسّرة- القدرة اللغوية البشرية- بوصفها متضمِّنةً نطاقًا من «الأشكال الرمزية»، لا بوصفها «كلامًا» فقط، كما اعتدنا على التفكير فيها.

ما (أي تحديد الجمل الخبرية المتوسطة بين موضوعات قَيد أوصاف متوفرة سلفًا وموضوعات موصوفة بطرق مستجدّة إتاحية)؛ (2) طريقة وجود جديدة، أو إمكان بشري جديد. ويمكننا أن نطلق على هذين البُعدين تباعًا: (1) الإتاحي [الواصل إلى أشياء كائنة سلفًا] accessive، و(2) الوجودي existential.

ويكمن الاختلاف بين الحالتين في توازن الدلالة. فتبدو بعض الاستعمالات الجديدة للغة (مثلاً: خطاب علمي أكثر صرامةً) دالةً أساسًا بسبب بُعدها الإتاحي. وأما الاستعمالات الأخرى، كحالة تعبيرنا الجسدي أعلاه، فتبدو مهمة بسبب ابتكاراتها الوجودية.

ولكن ليس صحيحًا، بالطبع، أن اللغة الوصفية تناسب الفئة الأولى دائمًا، على حين تُشكِّل الإيماءةُ التعبيرية الفئةَ الثانية. فالعديد من استعمالات اللغة الوصفية ذات مضمون وجودي أساسًا.

وهو ما يصدق فعليًا على كلمات تُحدِّد أشياء قوية القيمة، ككلمات «ذكوري فخور بالرجولة» و«متأنِّق» في المثال أعلاه. وبقدر ما يكون قائدُ الدراجة البخارية غيرَ مُفصِح تمامًا (وكيف يمكن أن يكون، أليس إنسانًا؟)، فإن كلمات كهذه ستساعده -إلى جانب لغة الجسد- على تأسيس طريقته في الوجود تأسيسًا وجوديًا. بل ينطبق ذلك أيضًا على لغة المواقع والعلاقات الاجتماعية. فالتمييزات كالتي بين الأصدقاء/العشاق، أو الملك/الرئيس/القائد، تحدِّد مساحة إمكانات داخل ثقافة محدَّدة. وتختلف هذه المساحة من ثقافة إلى أخرى، وذلكم السبب في أن الترجمة تنطوي على مجازفة غالبًا (فالكلمة اليونانية «philia» يمكن ترجمتها بشكل تقريبي إلى الإنجليزية بكلمة «friendship»). وقد ساعدت هذه الكلمات على تأسيس إمكانات وجودية داخل مجتمع محدَّد.

ثم هناك لغات الذات. وقد حاولتُ إيضاح كيف ترتبط بها لغة الباطن مثلاً، والشكل المميز لطوبوغرافيا أخلاقية ترسمها اللغة، في الغرب الحديث، بنماذج أخلاقية محدَّدة وبأفكار عن الهُويّة محددة أيضًا[53]، ولكن هذه المواضع بوصفها «أعماقًا داخلية» غير مفهومة بطريقة مباشرة لدى أناس بعض الثقافات الأخرى. إن اللغة تساعد على تشكيلنا، هنا.

وهو ما يمكن فَهمه في ضوء التفسير السابق للغة الوصفية. فهي

(53) See Taylor, *Sources*.

تتيح لنا تعيين صفات مميزة، كما قلتُ. وترسم اللغات الوصفية الجديدة طوبوغرافيات جديدة، أي تنظيمًا جديدًا للمواقع. ولكن البشر بوصفهم حيوانات تفسّر نفسها بنفسها قد أسّستهم -إلى حد ما- أوصافهم الذاتية. ومن ثمّ، فإن طوبوغرافيا جديدة للذات لا يمكنها إلا أن تنطوي على مضمون وجودي.

ولذا، اللغةُ تأسيسيةٌ بطرائق وجودية أكثر منها تعبيرية. وهذه الطرائق أساسية كما سنرى على نحو أوضح أدناه، ولكننا عندما ننظر إلى الطريقة التي تبرز بها معانٍ بشرية جديدة إلى حيز الوجود بالنسبة لنا، نرى تضافرًا بين البُعدين التعبيري والوصفي. وتدخل معانٍ محدَّدة إلى عالمنا أثناء تدريبنا المبكر عبر تعلُّمنا التعبير عنها بسلوكنا الجسدي. بمقدورنا تخيُّل أن قائد الدراجة النارية، سالف الذكر، قد عرف هذا الأسلوب المفتخر بالرجولة من خلال المشاهدة والتقليد؛ وبتأرجحه بين السخرية منه وامتداحه، انتهى به الحال إلى تقبُّله وسط الرُّفقة عن طريق أخيه الأكبر وزملائه. وقد تعلّمه دون ريب أثناء تبادل الأحاديث اللفظية، إلى حد ما، عندما تلقى الازدراء من تصرفه «كفتاة»، أو كمخنَّث. ولكن كل هذه الكلمات ستظل مبهمة أو غامضة، إذا لم يكن قد اكتسب الأسلوب الشخصي الذي يجعل لها معنى.

ومن الواضح أن هذا النوع من المعرفة يلعب دوزا مهمًا في حياة البشر؛ وهو أهمُّ كلما رجعنا إلى تطورنا المبكر بوصفنا أطفالاً. يتحدث بورديو عن تعلُّمنا المعاني، كالقيم وقواعد السلوك، من خلال أداء تجسيدي كما هي الحال عند اكتساب «السجيَّة» [هابيتوس] habitus. السجيّة «نسق من الميول المستمرة والقابلة للتحول»[(54)]؛ وهي تعني ميول السلوك الجسدي، لنقل، التصرف أو ضبط النفس أو الإيماء بطريقة معينة. ويصير الميلُ الجسدي سجيَّةً عندما يُرَمِّز فَهمًا ثقافيًا محددًا. السجيّة، بهذا المعنى، تنطوي على بُعد تعبيري دائمًا؛ وتعطي معاني محدَّدة تحملها الأشياء ويحملها الناس لنا تعبيرًا، وبإعطائها هذا التعبير تجعل هذه المعاني موجودة بالنسبة لنا.

يُساق الأطفال إلى ثقافة، ويُعلَّمون المعاني التي تؤسّسها، جزئيًا بغَرس السجيّة الملائمة فيهم. فنحن نتعلم كيف نتحكم في أنفسنا، وكيف نذعن للآخرين، وكيف نكون في حضرتهم، كل هذا تعلمناه -بدرجة كبيرة- عبر تبنّينا أساليب مختلفة من السلوك الجسدي. فعبر طرائق الاحترام

(54) See Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris: Editions de Minuit, 1980), 88.

والتقديم، تُرَمِّزُ أدق فروق الموقع الاجتماعي ومصادر الوَجَاهة، ومن ثمّ ما يُعَدُّ ذا قيمة وخَيِّر.

«ربما يقول المرء، تماشيًا مع عبارة بروست Proust، إن الأذرع والسيقان مكتنزة بإملاءات ساكنة. ويمكن أن يُعدَّد إلى مالانهاية القيم المعطاة للجسد، التي صنعت الجسد، بواسطة إقناع خفي تقوم به أصول تعليمية بيداجوجية، يمكنها غرس كوزمولوجيا كاملة، عبر أوامر ونصائح تافهة من قبيل «قف مستقيمًا» أو «لا تحمل سكينك بيُسراك»، فتنقش المبادئ الأكثر جوهرية لمحتوى ثقافة اعتباطي في تفاصيل عادات وأعراف جسدية ولفظية، تبدو غير مؤذية، واضعةً إياها موضعًا يتجاوز متناول الوعي والإعلان الصريح»[55].

هذه طريقةٌ توجد بها المبادئ وقواعد السلوك في حياتنا، بوصفها «قيمًا تصنع لحمًا». وليست الوحيدة بالطبع. فبعض قواعد السلوك **تُصاغ** تعبيريًّا، مثلاً: «احترم الأكبر منك». وثمة دائمًا **بعض** الأوامر والنصائح المحدَّدة من قبيل: «قِف مستقيمًا»[56]، أو «لا تتحدث مع جدتك هكذا ثانيةً، وإلا ضربتك!». ولكن حتى عند التعبير عن قواعد السلوك، حيث تُصاغ القاعدة (وهي هنا توقير الكبار)، فإنها تترابط غاية الترابط مع سجيَّتنا؛ فيتضافران بشكل طبيعي ويُتمِّم أحدهما الآخر. يتحدث بورديو عن السجيَّة والمؤسسات بوصفهما «طريقتين في مَوْضَعة التاريخ الماضي»[57]. والمؤسسات بوجه عام هي محلّ المبادئ أو قواعد السلوك الصريحة. ولكن القواعد لا تُفسِّر نفسَها بنفسها؛ فمن غير الإحساس بما تتعلق به والألفة مع روحها، تظل حروفًا ميتة، أو تصبح محاكاةً ساخرة عند ممارستها. هذا الإحساس وهذه الألفة لا يمكن أن يوجدا إلا حيث يفعلان فِعلهما في

(55) [On pourrait, déformant le mot de Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la transsubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que 'tiens-toi droit' ou 'ne tiens pas ton couteau de la main gauche' et d'inscire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la «tenue», du «maintien» ou des «manières» corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placés hors des prises de la conscience et de l'explicitation.]. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990), 69; Bourdieu, *Pratique*, 117.

(56) «tiens-toi droit»: sit up straight.

(57) [deux modes d'objectivation de l' histoire passé]. Bourdieu, *Practice*, 57; Bourdieu, *Pratique*, 95–96.

فَهمنا المجسَّد غير المصوغ. فهما يقعان في نطاق السجيّة، التي هي «معنى عملي يعمل على إعادة تنشيط المعنى المتجسّد في المؤسسات»[58].

عندما يتعلم الصغار إظهار احترام نحو الأكبر منهم، يستوعبون فعليًّا هذه الفكرة، حتى وإن لم يتمكّنوا من الإفصاح عنها بالكلمات؛ فهم يعرفون ما قد تقوله لتجسيد هذه الفكرة، لا مجرد مجموعة حركات [جسدية] فحسب، بل روح ما يُعبِّرون عنه أيضًا. وذلكم السبب في أننا قد نظهر عدم الاحترام بطريقة شائنة بمجرد «استعراض الحركات الجسدية»، أو المبالغة في الانحناء بطريقة ساخرة. وهذا هو السبب في أن اليافعين الذي بلغوا درجة معينة من الإفصاح يُغضِبون والديهم ويقولون ببراءة زائفة: «كيف أخاطب جدتي إذن؟»؛ وهو ما يكون أكثر استفزازًا إذا كان الوالدان أقل إفصاحًا، ويواجهان صعوبة في شرح الفكرة.

يمكننا القول إنهم يتعلمون تجسيد الفكرة؛ أو أدائها جسديًّا. ولكن هذا لا يعني أن الإفصاح عن هذه الفكرة لا يحدث اختلافًا. بل العكس هو الصحيح، فجَلْب القيمة، أو عمل الخير أو القاعدة السلوكية -إلى الكلام- يجعلها توجد بالنسبة لنا بطريقة جديدة. فتكون في بؤرة اهتمامنا، وتكتسب وضوحًا عندنا، وتحوز أحيانًا قوة أعظم بوصفها نتيجة. وهو ما يُحْدِث، من ثمّ، نوعين من ردود الفعل. فمن ناحية، يمكن أن يؤثر فينا عمل الخير المُفصَح عنه تأثيرًا أقوى، ويُحفِّزنا أكثر من ذي قبل؛ ومن ناحية أخرى، إن إيضاح ما يتضمنه قد يجعل من الممكن لنا الابتعاد عنه، والتخلي عن قيمة تعلمنا أن نجسّدها.

وهكذا، نتعلم قاعدة سلوك جديدة على مرحلتين: أولاً من خلال التدرب على تجسيدها بطريقة تعبيرية (كالانحناء للأكبر سنًّا)، وثانيًا من خلال سماع مبادئ صريحة. وهو ما يتجاوب مع مرحلتيْ البرّجماتية اللتين ناقشناهما في القسم السابق: أولاهما بتأسيس طرق، أو فلنقل طقوسًا، لاستعادة علاقة حميمة مثلاً؛ ثم نجلبها إلى بؤرة الانتباه بتقديم كلمات برّجماتية انعكاسية مثل «الاعتذار».

وإذ بينما يكون لبعض الصياغات الجديدة في اللغة أهمية إتاحية في الأساس -فتفتح لنا نطاقًا جديدًا من الظواهر، ككلمات تصنيف الحيوانات أو الأشجار- يكون لبعضها الآخر، المُفصِح عن المعاني، مضمونًا وجوديًّا.

(58) [comme sens pratique opère la «reactivation» du sens objectivé dans les institutions]. Bourdieu, *Practice*, 57; Bourdieu, *Pratique*, 96.

ونحن نكتسب مجال المعاني التي تُكوِّن عالَمنا عبر تفاعل التعبير المُجسَّد والإفصاح. (ولْنأخذ المثال الوارد في القسم السابق، عندما أفصحتُ عن مشاعري بأنها شعور بالحسد).

وبدلاً من الحديث عن «التعبير المجسَّد» embodied expression، يمكننا قول «الأداء» enactment[59]. فنحن نتعلم أولًا أداء معانٍ محددة، ثم نتعلَّم وصفَها. والمرحلتان ضروريتان، ولكن يبدو من الواضح أن هناك أسبقية تاريخية تطورية للمرحلة الأولى. فأول تقديمنا للمعاني البشرية الضرورية -بوصفنا أطفالاً- لا بد أن يكون أدائيًّا enactive. فنحن نتعلم لغة بعينها تجسّد الحب أو الخلاف والشكوى، أو التوسُّل والعُبوس، إلخ. والأداء لا بد أن يأتي أولاً؛ وعلى هذا الأساس نتعلم استعمال كلمات وعبارات محددة تدل على «الحب» أو «الطيبة» أو «الشقاوة»، ولاحقًا «الإنصاف» و«اللُّطف»، إلخ. ويشكِّل هذا المعجمُ الأول أساسًا لإفصاحات إضافية وأعمق. ويوفِّر المعنى المؤدَّى سياقًا تنشأ بداخله معانٍ مُفصَح عنها، ومفهومة.

ويمكننا العودة، هنا، إلى المناقشة في القسم الثالث، حيث أوضحت فيها تمييزًا بين عَزمي على مصالحتك بقولي «أنا آسف»، وبين جَعْلك إستراتيجيًّا في موقف يعيدك إليَّ بإحداث انفجار يُزعبك. إن صحة كلماتي، «أنا آسف»، يكمن في تعبيرها التصويري عن حالة نَدَمي؛ وهذا ما يَستميلك ويُذيب غضبَك.

ولكن ماذا إذا لم أقل شيئًا، ولم أرجع إليك سوى بنظرة مفعمة بالعاطفة حاملاً باقة زهور؟ يمكننا التغاضي عن الزهور التي أصبحت رمزًا للحب وعَرَضًا له؛ جئتك بنظرة مفعمة بالعاطفة ومتوسّلة فقط. ألسنا نقترب هنا من فصيلة حيوانية بعينها؟ على سبيل المثال، قرد فصيلة البابون baboon يُهدِّئ غضب رفيقته بالمبادرة إلى مزاولة طقوس استمالة grooming ritual. وذلكم هو «الشيء الصحيح» الذي يفعله قرد البابون الشاعر بالخجل، لكن هل تنجم الصحة عن أي شيء آخر سوى إنتاجها هذه النتيجة؟ هل نستطيع التمييز هنا بين ما يكون في البُعد اللغوي وما لا يكون؟

قد نميل إلى الإجابة بالنفي، ولكن ماذا عن نظرتي المفعمة بالعاطفة؟

(59) الإحالةُ، هنا إلى نظريات إيفان طومسون وآخرين، متعمدةٌ؛ إذ أرى علاقة بين فَهمهم المعاني على أنها تجد أصلَها التطوري في الأداء، وبين تأكيدي أولية الأداء في حالة معانينا البشرية. انظر:
Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Science of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

تبدو المشكلة هنا في أن نظرتي تُؤدِّي الندمَ والرغبة في استعادة رضاك فحسب؛ إذ لا وجود فيها لأي عنصر تصويري كما في قولي «أنا آسف».

ولكن الحقيقة هي أن أداء المعنى، عند البشر، يكمن بأكمله داخل البُعْد اللغوي. وعليه، يساعد الأداء/التعبير في تأسيس معنىً لم يكن موجودًا في عالمنا من قبل. وقد رأينا للتوّ العديد من الأمثلة الدالة على ذلك.

ومن ثمّ، يتضح أن محاولتي رَأْبَ الصدع بيننا بنظرتي المفعمة بالعاطفة تتميز عما يفعله قرد البابون من أداءات استمالة. ما يميزها هو الطريقة التي تتشكل بها حيواتنا من خلال المعاني المُعبّر عنها (وهي هنا ندمي واشتياقي إلى الرجوع)، التي تَحدَّدت وتأسّست في التعبير عنها وبواسطة التعبير أيضًا. ولذا، فهذه النظرة صحيحة، لا من حيث مهمتها الإستراتيجية فحسب (استعادتك)؛ بل وظيفتها الإستراتيجية الصحيحة كامنة في التعبير بشكل صحيح، بمعنى أن النظرة المفعمة بالعاطفة تنتمي إلى نطاق التعبير الذي يساعد في تأسيس هيئة بشرية دالة على الندم والاشتياق. والأكثر من هذا أن نظرة من هذا النوع وما تعبّر عنه من معانٍ، تتفاوت تفاوتًا دقيقًا، أو واسعًا، من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، حتى في عصرنا هذا المتسم بالتغير المتسارع من عَقْد إلى عقد، كما يشهد بذلك عشاق أفلام ما بين الحربين العالميتين؛ وليس هذا بالأمر المستغرب.

7

ميّزتُ في القسم الأخير بين طريقتين تفتحنا بهما اللغة على احتمالات جديدة، طريقة الإتاحة والطريقة الوجودية. في الحالة الأولى، نحسّ بأن اللغة تمكّننا من امتلاك إدراك «انعكاسي» لما وُجِدَ سلفًا (مثلاً، بالتمييز بين فصائل الحيوانات في بيئتنا بطريقة أوضح). وأما في الحالة الثانية، فنرى أن اللغة (بمعناها الواسع) تفتحنا على معانٍ بشرية جديدة وإمكانات وجودية جديدة.

يبدو الآن أن التأسيس اللغوي linguistic constitution، بهذا المعنى الوجودي، ينحو منحيين يتضافران أحيانًا، وإن أمكن التمييز بينهما نظريًا. المنحى الأول يمنحنا طريقة جديدة في الوصف أو نموذجًا جديدًا للفَهم، فَهم ظرفنا البشري وما يفتحنا عليه من خيارات؛ وعبره نرى إمكانًا بشريًا جديدًا، وربما نتبنّاه. وقد نصل إلى هذا الاستبصار الوجودي من خلال

مقابلة بعض الشخصيات النموذجية أو السماع عنها (من أمثال بوذا Buddha والقديس فرنسيس الأسيزي St. Francis)، أو بقراءة كتاب عن الأخلاق أو معنى الحياة، أو (في الأغلب) عند قراءة رواية أو مشاهدة فيلم. (وفي هذه الحالة الأخيرة، تنجم التجربة عن نوع من ملاقاة شخصية نموذجية متخيلة [ليفين، زوسيما]). وفي كل هذه الحالات، يوصف التأثير بأنه إعادة بناء الشكل الكلي لعالَمنا واحتمالاته، على نحو يفتح (لنا) طريقة وجود جديدة. ولذا، يمكننا الحديث هنا عن تأسيس يعيد بناء الشكل الكلي regestalting constitution.

ونتمكن أحيانًا من الفوز بإعادة بناء الشكل الكلي هذه بمفردنا، عندما نكون تحت ضغط مأزق أو قرار عسير، فنصل إلى رؤية إمكاناتنا في ضوء جديد (وهو ما يصلنا عندئذٍ -بأثر رجعي- بشيء سبق أن قرأناه أو صادفناه، فنعيد تقييمه في ضوء استبصارنا الجديد). وعلى أية حال، تقدّم لنا إعادة بناء الشكل الكلي كلمات جديدة أو طرائق جديدة لفَهم حياتنا.

وأما المنحى الثاني الذي عبره تنبثق إمكانات وجودية جديدة فهو ما أسميته أعلاه «الأداء»، وخير مثال عليه حالة راكب الدراجة البخارية (أو أول مَن بدأ هذا النوع من الفخر بالرجولة). والاحتمالات الوجودية الجديدة التي تظهر عبر الأداء لا تكون غالبًا أساليب فردية ببساطة، بل طرائق في الوجود معًا being together (كما هو حال الفخر بالرجولة لدى راكبي الدراجات البخارية). ففي أية ثقافة مجموعةُ أسس يمكننا الاتكاء عليها فيما بيننا، سواء كانت ودّية أو رسمية، منحازة أو مساواتية، وظيفية ضيقة (لقاء موظف وعميل في متجر) أو مفتوحة (محادثة في حانة)؛ أضف إلى ذلك نطاق العلاقات المؤسسية (لقاء البيروقراطيين بالمواطنين، أعضاء البرلمان في علاقتهم بالناخبين، إلخ.). كل ذلك يتأسس عادةً في الأداء، بل الأكثر من هذا في دورة مستمرة من إعادة التشكل وإعادة الصياغة أثناء أدائها في الحياة اليومية. (وهو ما ينطبق بشكل خاص على المجتمع المعاصر).

ونرى من ذلك كيف توجد سياقات متنوعة تتأتّى فيها «كلمة صحيحة» (أو تعبير أو إيماءة). فمن الممكن أن يوجد استعمال صحيح لكلمة باعتبارها وصفًا لواقع مستقل عبر معجم يمنحنا نفاذًا إلى النطاق («ذلك مثلث»). ومن الممكن أن تبرز براعة روائي عظيمة في استحضار واقع خيالي يمنحنا استبصارًا بإمكانات جديدة. ثم هناك الكلمة الصحيحة (إشارة أو

نبرة الصوت) التي تدشِّن علاقة مؤدَّاة؛ أو تحطِّمها، أو تستعيدها عند تحطُّمها (كحالي عندما أقول «أنا آسف» في مثالي سالف الذكر)؛ وثمة حشد من حالات أخرى، أو استعمالات لغوية، أو ألعاب اللغة على حد تعبير فتجنشتاين.

وأما إسناد الصفات المميزة فليس سوى أحد ما نفعله باللغة، وليس بأكثرها «أوليةً». فكلامنا أو سلوكنا التعبيري يكشف أيضًا عن نظام الأشياء الحقيقي، الكوني أو الاجتماعي، أو نظام مشاعرنا ورغباتنا؛ ويمكن أن يتناسب مع أحد هذه الأنظمة أو غيره أو لا يتناسب؛ أو يمكن أن يعطِّله أو يساعد على إعادة تأسيسه؛ ومن الممكن أن يخلق الانسجام بيننا أو الشِّقاق، وهكذا عبر نطاق واسع. ويفتحنا البعد اللغوي على عائلة من طرائق الاتساق الضمني، لا يمكن أن تمضي ببساطة على غرار الصحة الوصفية بوصفها نموذجًا لها. الأصح، كما سنرى، أن ألعاب اللغة الخاصة بالكفاية الوصفية لا تنشأ إلا في مقابل خلفية ثرية بطرائق الصحة الأخرى. وهي ترتبط -كما سنرى لاحقًا- بنطاق من الأنشطة التي تشكِّل المولِّد matrix الأساسي الذي تنشأ داخله اللغةُ منفردةً (بما فيها لغة الوصف اللامبالي)، و«أشكال الحياة» التي تُعزِّزها.

* * *

كنتُ أُميّز بين بُعْدي انكشاف، طريقتين يمكن بهما للكلمات أو التعبيرات الجديدة أو طرائق الأداء أن توسع إدراكنا للأشياء في العالم، أو الحياة البشرية. وأطلقتُ عليهما البُعْد الإتاحي، والبُعْد الوجودي. ولكن ثمة طريقة أخرى يمكننا بها إقامة تمييز. إذ نستطيع الحديث عن وجوه مختلفة للقوة التأسيسية في اللغة. ويمكن وصف هذه الطريقة بوجه عام على النحو الآتي: امتلاكنا لغةً يتيح لنا التمتع بإدراك «انعكاسي» للعالَم ولأنفسنا، يزداد كلما نجحنا في أن نكون أفصح. وترتبط هذه الوظيفة العامة ارتباطًا وثيقًا بما كنتُ أدعوه البُعْد الإتاحي [الواصل إلى أشياء كائنة سلفًا].

ولكن إلى جانب ذلك، ثمة طرائق خاصة تفتحنا بها تعبيراتٌ أو أداءات بعينها على معانٍ محددة وطرائق وجود محددة، ومن ثمّ توسّع نطاق الممكنات أمامنا -كما كشف بطريقة إبداعية راكبُ الدراجة البخارية، المتخيَّل، عن الفخر بالرجولة بوصفه طريقة ممكنة في الحياة. وههنا، نكون في مجال البُعْد الوجودي كليًّا.

وأريد -في الجزء الثاني من هذا الكتاب- أن أتناول طريقيْ التأسيس الخاصتين هاتين، اللتين تجعلان ممكنًا، على التوالي، ما أريد أن أسميه المعاني البشرية والأسس البشرية. وهو ما سأستكشفه تفصيليًّا في الفصلين السادس والسابع.

## 8

بدأنا بالتمييز بين نظريات اللغة «التأطيرية» و«التأسيسية»، واستقصيناه بفحص المعركة بين النظرية الحديثة المبكرة الكلاسيكية من هوبز ولوك وكوندياك (رؤية «هوبز-لوك-كوندياك»)، وبين انتقاد مفكري الجيل الرومانسي الألماني لهذه النظرية، ولا سيما هامان وهيردر وهومبولت (رؤية «هامان-هيردر-هومبولت»). وتبيّن في ضوء هذا النقد أنه من الممكن وصف الأولى بأنها مدخل «إشاري أداتي» في مقابل المدخل «التأسيسي التعبيري».

ولكن المناقشة بدأت تفتح قضايا أخرى بين الرؤيتين. وتتعلق إحداهما بنطاق اللغة. تميل رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» إلى التركيز على الكلمات المنطوقة أو المكتوبة من حيث إنها تقدّم الأداة لوصف العالم، وأما رؤية «هامان-هيردر-هومبولت» التي تؤكد القوة التأسيسية في التعبير فتستدعي أيضًا أشكالاً من المعنى الأدائي، كالإيماء والوقفة ولغة الجسد، زاعمةً أن تفاعل هذه الأشكال مع المعاني الوصفية يجعل من المستحيل فَهم المعاني الوصفية في حد ذاتها.

ورأينا أعلاه كيف أن المعاني المؤدّاة -كما في حالة راكب الدراجة البخارية- يمكنها أن تكون الأساس لتقديم كلمات وصفية لاحقًا، ككلمة macho [ذكوري فخور برجولته] (على افتراض أن راكب الدراجة البخارية لم يَصُغ بعد كلمةً تصف أسلوبه في الوجود، وفي هذا قدرٌ من التعالي والتشامخ). ورأينا أيضًا كيف أن تعلُّم الثقافة وطريقة الحياة يستند إلى غَرس السجيّة واستيعاب قواعد السلوك معًا.

ولكن لعل الأوضح هو أن النشاط اللغوي الكامل يتضمن معاني **مؤدّاة** وكلامًا دالاً في آنٍ معًا. إن المحلّ الأول للغة هو المحادثة، والمحل الأصلي للمحادثة هو اللقاءات المباشرة وجهًا لوجه. ولكن إقامة هذه المحادثات لا يتطلب التلفظ بالكلمات فحسب، بل يتطلب أيضًا لغة الجسد، التواصل

البصري أو غيابه، ونبرة الصوت. وهو ما يستند إلى نوع الاتصال الجاري في المحادثة والأساس الذي يقف عليه شركاء المحادثة.

ثم يمكن، بشكل ثانوي، أن يكون الاتصال منقوصًا: إما في حالة الاتصال الصوتي عندما نتحدث عبر الهاتف، أو في حالة «الحديث» عبر تبادل الرسائل الذي يلغي الأداء الجاري في الحضور المشترك، وإن احتفظ ببعض ظلاله، كـ **التوجّه إلى مخاطَب** («عزيزي هنري»). ثم ننتقل إلى النصوص المكتوبة التي لا تتوجه إلى مخاطَب صريح غالبًا، رغم الاستهلال به أحيانًا، وفي نوبات عَرَضيّة، كـ«عزيزي القارئ»؛ وذلك حتى نصل إلى إبلاغ جامع وجيز مثل: «سيتعرض المخالفون لمساءلة قانونية».

ولكن لماذا ننظر إلى هذا النوع من الاتصال بوصفه فعلاً كاملاً قد انتُقِص، بدلاً من النظر إليه بوصفه حدًّا أدنى لترميز المعلومات وإبلاغها، بحيث يرقى المرء عبر المخاطبة والحضور المتبادل إلى مستوى فعل الكلام الكامل؟

لأننا لا نستطيع إلا الدخول إلى الكلام من خلال فعلٍ كامل، وبعد ذلك فقط نتعلم لاحقًا العمل بأشكاله المنقوصة. فنحن لا نستطيع تعلُّم كتابة رسالة قبل تعلُّم الحديث. وستتبدّد أي شكوك قد تساور المرء بشأن هذه النتيجة، في الفصل الثاني.

وفي الواقع، يكمن أحد جوانب القوة التأسيسية للغة، على وجه التحديد، في الخطاب discourse، في الطريقة التي نضع بها الأسس عبر التبادل أو نتحدّاها ونعدّلها، بشكل مستقل عن الأسماء التي نطلقها عليها، ورغم تغييرها لاحقًا بواسطتها. وأما الطريقة التي يغيّر بها إيجادُ كلمة وصفية أساسًا من الأسس فتعكس جانبًا آخر رئيسيًّا في التأسيس اللغوي، الطريقةَ التي يغيّر بها التعبيرُ الإفصاحي المعانيَ البشرية. وسأستكشف قوة الخطاب أدناه في الفصل السابع.

وهكذا يزداد البُعد بين نظريتينا اتساعًا: فهما تختلفان حول ما يجب شرحه تحت عنوان اللغة. وسيتسع اختلافهما أكثر كلما تقدمنا في النقاش، وبدأنا في النظر إلى موقع الفن والأدب والموسيقى والرقص، من حيث العلاقة بالكفاءة اللغوية linguistic competence؛ أيُمكن رسم خط فاصل بينها وبين اللغة بمعنى أضيق وأكثر تقليديةً؟ أم أن تفسيرنا غير قابل للانفصال -بالأحرى- عن نطاق كامل أسماه كاسيرر Cassirer

«الأشكال الرمزية» symbolic forms؟

وأما القضية الجديدة الثانية فهي قضية الكلية. وقد رأيناها بالفعل في رؤية هيردر وهومبولت للغة بوصفها شبكة، أي عدم قابلية تصور أن كلمات اللغة قد اختُرِعَت كلمةً كلمةً فحسب. وبخصوص هذه القضية، فقد استُبعِدت فكرة «هوبز-لوك-كوندياك» الأصلية عن أسبقية الكلمة المفردة استبعادًا كاملاً في أعمال فريجه (الذي بَيّنَ أوّلية الجملة)، وأعمال سوسير (عن أوّلية الاختلاف على الحدود القاطعة). ولكن ربما لم تحظ كل الآثار المترتبة على هذا الاستبعاد بتقدير وَرَثة «هوبز-لوك-كوندياك» المعاصرين.

والأكثر من هذا، ثمة نوع آخر من النزعة الذرية في تراثنا، ينبغي تجاوزه بنزعة كلية مقابلة؛ لا ذرّية الكلمة فحسب، بل ذرّية الذات اللغوية المنفردة. كانت نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» مونولوجيةً monological تمامًا. ما نحتاج إلى التسليم به هو أسبقية التواصل communication والحوار dialogical. لقد ذهب مفكرو نظرية «هامان-هيردر-هومبولت» جميعهم إلى أن محلّ اللغة الأوّلي هو المحادثة conversation. فاللغة لا تنمو داخل نفوس الأفراد أولاً، ثم تكون تواصلاً مع الآخرين، بل تتطور دائمًا في مساحة بَينية من الاهتمام المشترك أو تبادل الأفكار والمشاعر، أي التشارك. وتلك هي النزعة الكلية التي أريد شرحها في الفصل الثاني.

## (2)

# كيف تنمو اللغة

### 1

يدشّن هيردر، أو على الأقل يستهلّ هجومًا، من أجل النظريات التأسيسية، في انتقاده كوندياك. ولكن المفارقة أن هيردر رغم تهكّمه من تفسير كوندياك لأصل اللغة لم يقدّم تفسيرًا أفضل (ولم يتهاون نقّادُ وجهة النظر هذه القائلة بأن هيردر مبتكر، من أمثال هانز أرسليف[1]، في إيضاح ذلك). فقصته «فقط هكذا» جعلت إنسانًا يصوغ فجأةً كلمة للأغنام عند صيرورته مدركًا الصفة المعيارية المائزة لحيوانات هذه الفصيلة، وهي الثُّغاء. هكذا عبّرَ مخترع اللغة الأول فجأةً عن هذا الاستبصار (لنفسه) بعبارة (موجّهة داخليًّا [مونولوجيًّا] إلى الخروف): «أنت حيوان ثاغٍ» [du bist das Blöckende]؛ وهو يقول هذا لنفسه لأن هيردر يذهب إلى أن هذه «الكلمة الأولى» هي «كلمة النَّفس».

ويتعارض الطابع الداخلي المونولوجي المحض لهذه العملية مع استبصارات قدّمها هيردر (بشأن الطبيعة الإيمائية والحوارية للغة) في مواضع أخرى من عمله. ولكن بغض النظر عن هذا، فإن خطوة هيردر العظيمة -بإشارتها إلى بُعد جديد هو الانعكاس- لا تجيب بحد ذاتها عن سؤال كوندياك. وتأتي السخرية من افتراض كوندياك (النموذجي في نظريات التأطير) بأن الخطوة الأولى نحو اللغة كانت صغيرة، ومن ثمّ غير إشكالية. لقد توجّب على الإنسان أن يستعمل علامة تفاعلية (طبيعية) بوصفها كلمةً لما استحثّها (علامة مُنشَأة) -وكأن هذا لم يكن قفزة هائلة. إن فَهم

---

(1) See Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
يُعَدُّ استبعاد أرسليف لكَون هيردر مبتكرًا، دليلاً جيدًا على مدى سهولة التحدث بين طرفي منافشة أحدهما متقدم والثاني متأخر. وإذا لم نضع في الحسبان تحوُّل منظور هيردر، فسيبدو حينئذٍ أنه يلخّص عددًا من أفكار كوندياك الرئيسية، رغم احتجاجه المضطرب بعدم اتفاقه معه.

علامة بوصفها كلمة تدل على شيء، يَفترض أن يكون المرء في البُعد اللغوي، وتكون القضية: كيف حدث هذا التغير؟ ذلكم هو التحدي المفروض على تفسير أصل اللغة، ويتجنّبه كونديياك؛ ومن هنا تأتي السخرية. ولا يقدم هيردر شيئًا أفضل في هذا الصدد، ولكنه بَلْور على الأقل التفسير، فذهب إلى نشأة بُعد لغوي في عالم بعض أسلاف الإنسان hominids.

ولكن كيف نفسّر هذه النشأة؟ ليس هذا بالأمر اليسير، وربما لن يتم إنجازه بشكل مُرضٍ أبدًا، لا لشيء سوى أننا لن نستطيع استرجاع التسلسل الدقيق للأحداث عائدين إلى أزمنة ماقبل العصر الحجري prepaleolithic. غير أننا نستطيع تقديم بعض التخمينات ذات الدوافع الجيدة بشكل أو بآخر، فيمكن من ثمّ إعطاء فكرة عن المسارات التي دخل الكلام من خلالها إلى مخزوننا.

ويُعيننا في هذا الصدد ما نستطيع دراسته بأنفسنا، أعني نمو القدرة اللغوية في مراحل النشأة والنمو ontogenesis. فلْننتقل إلى هذا.

## 2

ولذا، دعونا نلقي نظرة على مراحل نشأة اللغة ونموها، حتى نظفر بزاوية جديدة لما تتكون منه اللغة البشرية. الحقيقة الأولى الواضحة هي أن الأطفال لا يمكنهم أن يصبحوا متحدثين إلا إذا عُلّموا اللغة. وذلكم يعني أن عليهم اكتساب اللغة من جماعة أو أسرة ترعاهم، ويتكلم أفرادها أحدهم مع الآخر، ويتكلمون معهم. دون هذا، تظل القدرة البشرية على اللغة بلا أثر. فالأطفال لا يستطيعون التكلّم، كما نرى أحيانًا في حالة أطفال «متوحشين» نشأوا بين الحيوانات، بل الأكثر من هذا افتقارهم إلى كل القدرات التي تتماشى مع اللغة. وتشهد مذكرات هيلين كيلر Helen Keller على قفزة استثنائية في الفَهم وغيره من إمكانات تواءمت مع حالتها، عند تعاملها الأول مع اللغة[2]. أو يمكن أن تفشل القدرة اللغوية في التطور، أو تتطور بطرائق منقوصة، إذا أُضيرتْ قدرةُ الطفل على التواصل مع الآخرين، في حالات تصفها غالبًا كلمةُ «التوحُّد» autism .

(2) انظر مناقشة حالة هيلين كيلر في:
Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 232-50.

ولكن بعيدًا عن هذا الشرط العام لاكتساب اللغة، يظهر أيضًا أن الأطفال يكتسبون كلمات جديدة بطريقة أكثر فعّالية في المحادثات الواقعية مع الوالدين أو مَن يرعونهم. ولعل كلمة «محادثة» كلمة واهية هنا. فالتبادلات المُغنية هي نوبات انتباه مشترك، من نوع شِبْه طقوسي غالبًا، حيث يركز الطفل ووالده على اللعبة بحد ذاتها أو النشاط نفسه؛ والكلمة الجديدة التي تُقدَّم هي كلمة للتركيز المشترك البارز على هذا النشاط؛ ككلمة «دمية» إذا كنا نلعب بدمية، أو كلمة «أرجوحة» إذا كنا نتأرجح معًا على أرجوحة. وهذه اللحظات المتكررة من التركيز المشترك هي ما يطلق عليه برونر Bruner «تشكيلات» [تكوينات] formats، وفيها ينهمك الطفل ووالده معًا، إما في مهمة كارتداء الملابس أو الاستحمام، أو مجرد اللعب. وهما بذلك يُحدثان انتباهًا مركّزًا مشتركًا لا يقع بدونه تعلّم[3].

ويأتي من خلال هذا النوع من التبادل، الجانبُ الحاسم في إدخال الأطفال إلى الكلام. وحقيقة الأمر أن هذا النوع من التركيز المشترك يُبنَى قبل أن يكون الطفل جاهزًا للكلام. فالطفل في عامه الأول تقريبًا، قبل أن يبدأ في اكتساب اللغة، يكون قد ارتبط بوالديه ارتباطًا فعليًا، عبر طقوس من هذا النوع إلى حد كبير، يسميها بعض الكُتّاب «المحادثات الأولية» protoconversations؛ حيث تبتسم الوالدة والطفل أحدهما للآخر، ويتناغيان معًا، ويتظاهر الوالد بعَضّ يد طفله أو قدمه على سبيل اللعب، ثم يأخذ في تهدئة ألمه، وأرجحته والغناء له حتى ينام، وهكذا.

وهذا النوع من الترابط أساسيٌّ في تطور الطفل حقًّا، بل في نموّه الجسدي. أما في حالة حرمان الطفل نهائيًا من هذه العلاقة الوجدانية براعيه -كما يحدث في دور الأيتام- فينشأ الطفل ذاويًا. أو بالأحرى، هذا الاتصال ضروري لتطوره الانفعالي. بل إن الطفل سرعان ما يرغب في هذا الاتصال رغبة عارمة، ومن ثم يصير مركز حياته الانفعالية المبكرة.

ولكن التبادلات تضفي على هذه الحياة شكلها أيضًا؛ فالوالدة عند تلبيتها احتياجات طفلها من طعام أو تخفيف ألم أو اتصال حنون، تُعينه بذلك على تحديد ما يريده، وكيفية تحقيقه. وما سوى ذلك مما يتحول إلى عواصف إحباط انفعالية يُمنَحُ غرضًا محددًا ومعالجة يمكن التعرف عليها[4]. إذ تعطي الوالدة طفلها نوعًا من التفسير الأوّلي لرغباته؛ أي

(3) Jerome Bruner, *Child's Talk: Learning to Use Language* (New York: Norton, 1983).

(4) تحدّث ستانلي جرينسبان Stanley Greenspan وستيوارت شانكر Stuart Shanker في كتابهما المثير للاهتمام *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our-*

استيعابًا لما يُكْرِبه، وكيف يَتخفّف منه. ولعلنا نقول، في حقيقة الأمر، إن ترويض الانفعالات المتفجرة بإعطائها شكلاً، حققته أولاً ثنائية الوالدين وطفلهما، ثم تصير -لاحقًا فقط- جزءًا من مخزون الطفل وحده.

ولا ينطبق هذا التشكيل على الحاجات العضوية فقط، فالطفل يتوق إلى القُرب والتشارك؛ وفي تبادله مع والديه يرى أكثر فأكثر أن هذا هو ما يريده، وفي أي طقوس تَشاركٍ يمكن أن تهدأ حاجاته أو تُشبَع. يتعلم الطفل لغة الحب الإيمائية، ولغة الرغبة دون إشباع، ثم الإشباع أو التعويض؛ وهو ما يحدد المزيد من نموه وتطوره. وفي غياب هذا التفسير الأوّلي، يكون الطفل عُرضةً لتفجّر رغباته وانفعالاته التي تكون شديدة الإزعاج، ولم تتشكل بعد؛ أي بلا متنفَّس واضح أو أمل في الإشباع، والتي تنتهي عمومًا بعد انفجارها إلى حالة من اللامبالاة واليأس[5]. وهو ما ينذر، بطبيعة الحال، بتجربة نعيشها في الحياة لاحقًا، مثلاً في تلهُّفنا المضطرب غير المنظَّم بنيويًا؛ بل إن قدرتنا أو عدم قدرتنا على التعامل مع هذا الأمر، ربما تكون تشكلت وتأثرت بتجاربنا في الطفولة.

هذا الترابطُ التشاركي الانفعالي المبكر أساسيٌّ للتطور البشري عمومًا، لا للغة وحدها[6]. ونستطيع بالفعل ملاحظة ارتباط مباشر باللغة. ويدّعي جرينسبان وشانكر أن تحقيق المرء نوعًا من الإحساس بشكل انفعالاته يُعَدُّ شرطًا مهمًا لكونه قادرًا على استيعاب المفاهيم المستندة إليها لاحقًا. وهو ما يرجع، بقدرٍ، إلى علة واضحة مُفادها أن كل ما يتعلمه الطفل يمتزج امتزاجًا قويًا بحياته الانفعالية، لا سيما حاجته إلى الاتصال والتشارك[7]. وأما التعرف الفعلي على الكلمات فينشأ في سياق مشحون بـ«التشكيلات» التي وصفتُها سابقًا. ويمكن أن يؤدي الاضطراب الانفعالي إلى فَهم ضعيف

عن «أحوال *Primate Ancestors to Modern Humans* (Cambridge, MA: Da Capo Press, 2004) شعورية كارثية»، تنطوي غالبًا على شعور بالانسحاق، وتُعدُّ «جزءًا من مستوى المحرك الإدراكي الأولي لتنظيم الجهاز العصبي المركزي» (28). ويذهبان إلى أنه علينا تعلّم إعطائها شكلاً، ومن ثمّ ترويضها. انظر أيضًا: 3-202.

(5) Bruner, *Child's Talk.*

(6) يبدو أن تطور البشرية قد شارك- مع الأنواع السابقة من أسلاف الإنسان كالإنسان المنتصب Homo erectus- في تطوير ارتباط قوي مستمر ومؤثر بين جميع أفراد القبيلة، لا بين الأم وطفلها في الشهور أو السنوات الأولى من عمره فقط. انظر:

Sarah Hrdy, *Mother and Others: The Evolutionary Origin of Mutual Understanding* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009); and Lenny Moss, «From a New Naturalism to a Reconstruction of the Normative Grounds of Critical Theory» (forthcoming).

(7) Greenspan and Shanker, *First Idea*, 50.

وتحدّثا عن «الترميز المزدوج» للتجربة عند الطفل، أي «طبقًا لصفاتها المادية والانفعالية المائزة» على حد سواء.

لبعض (ما نعتقد أنه) مفاهيم وصفية خالصة تستند إليه لاحقًا[8].

وحقيقة الأمر أن الفصل الواضح للتجربة الإمبريقية عن معناها الانفعالي بالنسبة لنا هو شيء نقوم به عند النضج فقط. وحتى ذلك الحين، لا يكون الفصل كاملاً أبدًا، بل ستكون المحاولة كارثية في مجالات بعينها. فمعرفتك بمدى إيغالك في ملاحظاتك الانتقادية، عندما تكون قريبًا من شخص، حيث ستجرح مشاعره، كل ذلك يتطلب نوعًا من الحساسية التي تستند إلى مشاعرنا في الموقف. ويمكن للمرء أن يجادل بأن المعرفة الأخلاقية هي من هذا القبيل[9]. قد نحتاج إلى فصل إدراكاتنا للآخرين عن بعض انفعالاتنا حتى نسلك سلوكًا أخلاقيًا، نفصلها مثلاً عن حسدنا، أو غيرتنا، أو حاجتنا الشديدة إلى الاهتمام؛ بل يتطلب السلوك الصحيح منا فهْمها في إطار آخر مؤسَّس انفعاليًا، مثلاً بوصفنا كائنات محتاجة تسعى جاهدةً للحفاظ على النزاهة، أو بوصفنا كائنات ذات كرامة أصيلة[10].

* * *

وأما الفكرة الأساسية التي تنبثق عن مراحل نمو اللغة فهي أنها لا يمكن أن تنتقل إلا من داخل علاقات الترابط الانفعالي المشترك، أو ما قد نسميه «التشارك» communion. فاللغة لا يمكن أن تتولّد باطنيًا؛ بل تأتي إلى الطفل من وسطه الاجتماعي، ورغم ذلك فما إن تُتقَن حتى يغدو الابتكار فيها ممكنًا. يستوعب الطفل الصغير الكلمة التي يقدمها له والداه. وعليه التقاط القصد التواصلي لدى البالغين واقتفائه.

وقد جعل مايكل توماسيلو Michael Tomasello، مثلاً، استطاعة استيعاب مقاصد الآخرين التواصلية قدرةً جديدة حاسمة تتيح لأطفال البشر -لا الحيوانات، ولا حتى الرئيسيات المتطورة- أن يصيروا مستعملي لغة. فيذهب إلى أن حيوانات الشمبانزي، وغيرها من الثدييات الأرقى، يمكنها التعرف على المقاصد العادية لدى أقرانها؛ فتستطيع فَهم أن هذا يفتش عن طعام، وأن آخر يتهيأ للهجوم؛ ولكن البشر وحدهم يستطيعون

(8) المرجع السابق، الفصل 11. وقد أشارا إلى الأبحاث التي تُبيّن أن بعض الأطفال المصابين بالتوحُّد لا يستوعبون المفاهيم الوصفية إلا استيعابًا هشًا ومتشذّذًا، ولديهم صعوبة في التعميم بسلاسة.

(9) See Nigel DeSouza, «Pre-Reflective Ethical Know-How,» *Ethical Theory and Moral Practice* 16, no. 2 (2013): 279–94; see also John McDowell, «Virtue and Reason,» in *Mind, Value and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 50–73.

(10) See Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970); Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

معرفة أن شخصًا يريد إيصال شيء.

والميزة الحاسمة عند طفل البشر أنه قادر على تكوين «تصور عقلي» متفوق على أضرابه. فطفل الشمبانزي يمكنه استنساخ المهارات النافعة ممن يكبرونه (الشمبانزي الأكبر يُقلِّب في جذوع الشجر ويغرف الحشرات، ويعرف صغير الشمبانزي كيف ينظر تحت جذوع الشجر في المستقبل). وأما طفل البشر فيمكنه استيعاب القصد التواصلي الكامن وراء كلمة، ثم يُقلّد فعل والديه التواصلي. وفي المقابل، تواجه القردة العليا Apes مشكلة حقيقية في فَهم مقاصدنا التواصلية أو المعلومات المقدّمة، حتى عندما نحاول تدريبها على استعمال لغة العلامة[11].

ذلكم هو الاختلاف الحاسم الذي يضع البشر على الطريق إلى اللغة، ومن ثمّ إمكان التطور الثقافي الذي يندفع بقوة إلى الأمام بأسرع من التطور العضوي بما لا يُقارَن، لأن التطور الثقافي تطورٌ «لاماركي» Lamarckian: انتقال التطورات في جيل إلى أجيال لاحقة. ولكن حتى أكثر القردة العليا تطورًا لا يُعلِّم أحدها الآخر، فعليًا، بهذا المعنى، أي: توصيل شيء بقصد التوصيل[12].

ولا ريب في أن توماسيلو توصل إلى نقطة حاسمة هنا، ولكني أُفضِّل صياغة معدّلة بعض الشيء. لا يزال الحديث عن «إدراك المقاصد التواصلية» يشارك كثيرًا في الإطار المونولوجي الذي هيمن على معظم علم النفس لفترة طويلة، ووفقًا له ننظر إلى الذات الفردية بوصفها نقطة بدايتنا، فنتساءل عما إذا كان يمكنها إدراك فاعلين آخرين، وفي أي حالة يمكنها ذلك.

ولكن الاختلاف البشري الحاسم يكمن بالأحرى في أن انتقال اللغة يحدث في سياق تشاركٍ انفعالي للمقاصد بين ثنائيٍّ مترابط [الوالدة وطفلها]. فما يحدث فعليًا في التشكيلات الأولى أننا نركز على الدمية معًا [تركيزًا تشاركيًا]، فتغدو الدمية موضوعًا «لنا معًا»، لا لك وحدك، كلا ولا لي وحدي. وأما كَونها موضوعًا لكل واحد منا، على حدة، فأمرٌ يختلف تمامًا عن كونها موضوعًا «لنا معًا»، حتى لو أضفنا أن كل واحد منا يعرف أن الآخر على وعي بها. ثمة مواقف في الحياة الاجتماعية حَرِجَة، تعرف فيها أني في حَرَجٍ، وأعرف أنك تعرف، وتعرف أني أعرف أنك تعرف، وهلمّ

(11) Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 101-2.

(12) Ibid., 34-36.

جزًا، غير أننا نظل نُبقي الأمر خارج أي بؤرة انتباه مشترك. هذه الحالة التحفظيّة هي التي تُخترق عندما أجاهر بها. وعندئذٍ، يأتي رد فعلي هذا، شيئًا **لنا معًا**.

وينطوي البدء في محادثة على ذلك التأثير الأساسي دائمًا. فعندما نكون معًا داخل المترو في شهر يوليو، ونعاني كلنا من ارتفاع درجة الحرارة، ونعرف جميعنا أن كل شخص آخر يعاني منها أيضًا، فإذا بك تكسر الصمت قائلاً مثلاً: «أووه، الجوّ حارٌّ»، وقد يتزامن قولك مع حركة منك لتنشيف جبهتك مبالغ فيها. هذه الحالة الصعبة صارت الآن شيئًا مشتركًا. وفي الواقع، يمكننا الذهاب إلى أن الكثير من هدف معظم المحادثات ليس تبادل المعلومات، بل التشارك على وجه التحديد[13].

لقد قفزتُ رأسًا إلى حالة البالغين، وليس هذا بالخطأ، لأن الرابطة بين اللغة والتشارك مقوّمٌ أساسي، فهي تبدأ منذ الطفولة المبكرة وتستمر طيلة الحياة. وتبدأ منذ الصغر لأن التشكيلات الأولى التي تسبق أساس انتقال اللغة وتمهد له، تخلق هذا التركيز الانفعالي المشترك، الذي يجعل معنى الكلمة الجديدة واضحًا دون لَبس. وفي هذا الصدد، يثير أورمان كواين Orman Quine شكوكًا حول إبهام الإشارة وعدم تحدُّدها indeterminacy، وذلك حيث تلاحظ -مثلاً- راويًا [مشاركًا في الدراسة] من أولاد البلد يقول «gavagai» عندما يقفز أرنب، فتسأله: هل هذه الكلمة تعني «أرنبًا»، أم «حيوانًا فرويًّا»، أم «شيئًا يتحرك»، أم ماذا؟ ولا ينطبق هذا إلا على الموقف الذي أكون فيه مجرد مراقب يحاول التقاط اللغة، أو عندما ينقطع سبيل الوصول إلى فَهم مشترك (في هذه المرحلة) حول السياق (ولعل ذلك جانبٌ من طقس لا يوجد له مثيل في ثقافتي). ولكننا لا نستطيع أن نرى اكتساب لغتنا الأولى في إطار كهذا؛ فاللغة متجذّرة في الانتباه المشترك.

ذلكم ما أسماه توماسيلو «أُطر الانتباه المشترك» joint attentional frames[14]، أو «المثلثات المرجعية» referential triangles[15]، حيث

---

(13) Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: Routledge and Kegan Paul, 1922).

(14) Michael Tomasello, *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 22.

(15) Tomasello, *Human Cognition*, 62.

يتشارك متحدثان في المرجع ذاته. وليس هذا نتاج «نظرية» للعقل أعمق؛ بل مصدرًا يمكن أن تُستمَد منه أي نظرية من هذا النوع. ولكن هذه الاستطاعة فطرية في البشر. وإذا غابت، كما هي حال الأطفال المصابين بالتوحّد الشديد، فثمة ضائقة وخيمة.

ولعل هذا هو السبب في أن استيعاب الكلمة التي تنطقها الوالدة يعقبها انقلاب في الأدوار، حيث يستعمل الطفل الكلمة نفسها؛ الأمر الذي يعيد باختصار، في مستوى أعلى، التشكيلات الأولى، عندما كنتُ أُخرِج لساني ويقلدني طفلي الرضيع. وتلك هي الكيفية التي نستمتع فيها بهذه اللعبة معًا.

وفي كتاب أحدث، يذهب توماسيلو، منطلقًا من بحوثه، إلى أن استطاعة الدخول إلى أُطر الانتباه المشترك تُعَدُّ شرطًا يُمكّن الطفلَ من التواصل مع غيره بالإشارة، كقيامه بعمل إيماءة إشارية مقابلة (وهو ما لا يظهر إلا مع الشهر الثاني عشر تقريبًا)؛ ومن باب أولى تعلُّمه اللغة[16]. وأما القردة العليا فيمكنها استيعاب مقاصد بعضها البعض في الغالب، ويمكنها فَهم ما يدركه أفراد فصيلتها أو ما لا يستطيعون إدراكه، ولكنها تفتقر إلى هذا الانتباه المشترك[17].

إن نوعَ المعرفة المتبادلة التي تنشأ من الانتباه المشترك، حيث لا تقتصر المعرفة عليك ولا عليَّ، بل يكون بيننا فَهمُ أننا نعرف معًا، حاسمٌ في تكوين أرضية مشتركة تتيح -وحدها- قدرًا كبيرًا من التواصل البشري الإيمائي واللغوي على حد سواء[18].

وبطبيعة الحال، فعندما نشارك (الطفل) كلمة جديدة، معًا، داخل هذا التشكيل التبادلي، يكون لدينا منظورات لها مختلفة تمامًا رغم ذلك. فالكلمةُ بالنسبة إلى البالغ ليست سوى عنصر واحد ضمن معجم

---

(16) Michael Tomasello, *Origins of Human Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 139–44.

(17) المرجع السابق، (172-185). ويبدو أن هناك توافقًا يتنامى بين الكتّاب بشأن التطور البشري من ناحية أن الانتباه المشترك والتشارك الوجداني empathy حاسمان في تطور جنسنا البشري. انظر أيضًا: Melvin Konner, *The Evolution of Childhood* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), chapter 19; and Hrdy, *Mother and Others*, 9–11. وثمة ما يبدو لي فكرةً موازية عند أليسون جوبنيك Alison Gopnik في كتابها الجديد المثير للاهتمام، حيث تحدّد نوعًا من التشارك الوجداني يمكنه «إذابة الحدود بين الذات والآخرين». *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009), 208.

(18) Tomasello, *Human Cognition*, chapter 3.
ما نعرفه معًا يمكن وصفه أيضًا بأنه «علني تمامًا» أو «ظاهر على نحو تبادلي» (Ibid., 91).

ثري، وبالنسبة إلى الطفل كشفٌ جديد في حد ذاتها. وتُجتاز هذه المساحة المشتركة من خلال الإحساس بأنها تُتاخِم شيئًا أثرى وأعمق لدى البالغ، وهو ما لا يحسّه الطفل إلا إحساسًا ضعيفًا. وذلكم أساس ما أطلق عليه فيجوتسكي Vygotsky «منطقة التطور التقريبي» zone of proximal development، وسأعود إليها بعد قليل.

إن مُولِّد اللغة matrix of language هو المحادثة، ويظل الأمر كذلك طيلة الحياة البشرية. ويمسك هولدرلين بهذا الأمر في سطر شعري ذائع: «منذ أن كُنّا حوارًا/ ويسمع أحدنا من الآخر»[19]. فضمير المتكلمين هنا يعني نحن البشر بوصفنا كائنات لغوية في الأساس. اللغة تجيء إلينا عبر تبادل الكلام، وذلكم المحلُّ الأساسي الذي تُحفَظُ فيه وتتغير وتتجدد.

وهو ما ينعكس في بعض السمات البارزة للغة، لا سيما الاختلاف في الضمائر. فالنسق المحض من الأوصاف المحفوظة لا يستعمل سوى ضمير الغائب، «he/she/it» و«them». ولكن جميع اللغات لديها وسائل لتمييز المتكلِّم من المخاطَب، سواء كانت ضمائر مثل «I» و«you»، وغيرهما من العلامات المائزة. فمن الطبيعي أن يتطلب كلامُنا تكوينَ ثنائيٍّ (أو دائرة متواصلين كبرى)، وتقرير مَن يتحدث إلى مَن، ومؤشرات أساسية محددة تُثبِّت المرجع، مثل «here» و«there» (أو وفق التمييز الثلاثي الألماني: «hier», «da», «dort»)، مركوزة في علاقتها بهذا الإطار المقرَّر. فكلمة «هنا» تشير عادةً إلى مكان قريب منا نحن الذين نتحدث، وتشير كلمة «هناك» إلى مسافة أبعد (في الألمانية كلمة «da»)، أو إلى ما يغيب تمامًا عن مجال رؤيتنا (في الألمانية كلمة «dort»). ولكن الارتكاز يعمل أيضًا بطريقة مختلفة: يمكن أن تأخذنا محادثتُنا معًا -إذا جاز التعبير- إلى المكان الذي نتحدث عنه، باريس مثلاً؛ وعندئذٍ ربما أقول: «هنا تنتعش حياة المقاهي». غير أن المرجع في هذه الحالة أيضًا مركوز في الثنائي [أنا وأنت أثناء حديثنا]، وفي المكان الذي وضعتنا فيه المحادثة وضعًا تخيُّليًا.

وتقوم الأزمنة بوضع الأحداث التي نتكلم عنها في سياق، من حيث علاقتها بنا نحن الذين نتكلم. فزمن الفعل التام (George has come [أو George is come، في الإنجليزية الأصح]) يضع الحدث بوصفه فعلاً اكتمل للتوّ؛ أما صيغة الماضي غير التام aorist مثل («George

(19) [Seit ein Gespräch wir sind/und hören voneinander]. Friedrich Hölderlin, «Versöhnender der du nimmergeglaubt.» See Friedrich Hölderlin, *Poems and Fragments*, trans. Michael Hamburger (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 428.

«came») فتترك الفعل في ماضٍ غير محدَّد[20].

وتنعكس أوّلية المحادثة، أيضًا، في فكرتنا عن اللغة بوصفها شيئًا نتشاركه بطريقة معيارية. وقد ذهب البعض إلى أن ما يكون أوليًا هو اللهجة [العادات اللغوية المميزة] idiolect، أي لغتي المائزة لي عن غيري، وأن فكرة وجود لغة، كالإنجليزية أو الفرنسية أو التركية، تكتسب ثباتًا لأن لهجات الناس، الذين يعيشون معًا، والمائزة لهم، تميل إلى أن يشبه بعضها البعض (لأسباب وجيهة واضحة). ولكن ينبغي ألا نفكر فيها بوصفها شيئًا يماثل الأجناس ذات الطبائع المتمايزة، إذا جاز التعبير. وتخطر هذه الفكرة على البال بشكل طبيعي تمامًا بسبب المنظور المونولوجي، حيث نفكر في اللغة بوصفها شيئًا يلتقطه الفرد من مراقبة سلوك غيره. من هذا المنظور، توجد اللغة أساسًا في عقول الأفراد. فالكلمة، عند لوك، لا تعني شيئًا إلا لكونها مرتبطة بفكرة عن ذلك الشيء. ويقع هذا الترابط عند الأفراد. وهكذا تكون اللغات فردية في نهاية المطاف: «لكل إنسان حرية لا يجوز انتهاكها في جَعْل الكلمات تعني ما يشاء»[21]. ويبدو أن ديفيدسون يقتفي أثره في ذلك.

ولكن هذه الفكرة تشوّه الواقع. فالطفل منذ بداياته الأولى يحاول استنساخ الكلمة التي خُوطِب بها. فيكافح لتقليد كلمـ«تنا» أو «الـ»كلمة. وغالبًا ما يستثير الوالدان، بل حتى يكرّران، المحاولات الطفولية الساذجة المحرّفة، غير أن الطفل لا يتخذ ذلك معيارًا عادةً، فلا يلبث أن يستوعب الشكل الصحيح لنطق الكلمة. بل قد يستاء من محاولات والديه، على المدى الطويل، التشبث بطريقة نطقه الطفولية المحرّفة للكلمات. إن اللغة تنطوي منذ البداية على أشكال معيارية، معجمية ونحوية تحدّد «الـ»لغة.

ولا يعني ذلك أنه لا سبيل أمام فكرة اللهجة. على العكس، إن استيعابنا للغة معقد تعقيد تبادل الكلام. فنحن نستعمل «الـ»لغة، ولكننا نستعملها بطريقة مختلفة؛ فنحن نأتيها -إذا جاز التعبير- من اتجاهات مختلفة. وهذا الإحساس باختلاف المنظور أساسي في المحادثات العادية؛ إذ نحاول وضع الأشياء بطريقة تمكّن شريكنا في المحادثة من استيعابها. ويستشعر الأطفال هذا الأمر مبكرًا جدًّا؛ فيصوغون الأشياء

(20) Émile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1966), chapters 18 and 19; see also Michael Silverstein, «Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function,» *in Reflexive Language, Reported Speech and Metapragmatics*, ed. J. A. Lucy (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 33-58.

(21) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), book 3.

صياغة مختلفة باختلاف المخاطَبين[22].

وذلكم هو فَهم المنظورات المختلفة، الذي يجعل ما أسماه فيجوتسكي «منطقة التطور التقريبي» أمرًا ممكنًا. فالطفل يستوعب كلمة؛ كلمة«نا» أو «ال»كلمة؛ بل يستشعر أيضًا أن البالغ لديه استيعاب أعمق واستعمال أوسع لها. إذ المرامي الأقرب لهذا الاستيعاب الأعمق كائنةٌ على حافة وعيه، إذا جاز التعبير. وتؤشّس هذه المرامي الأقرب منطقةَ التطور التقريبي. ونستطيع الحديث عن «التطور التقريبي» هنا، لأن الطفل يقف على عتبة هذه المنطقة، ومن ثمّ يستطيع البالغون اجتذابه بالتفاعل معه داخل هذه المنطقة. وما يعزّز هذه المنطقةَ طيلة الوقت إحساسُه بوجود المزيد ليتعلمه هنا. بل يعني هذا أيضًا أن هذه المنطقة يعزّزها إحساس تعليمي بيداجوجي pedagogical معتبر لدى المعلم، الذي عليه أن يتمتع بإدراك حسّاس لموقع الطفل، وما يعنيه له الموضوع الذي يتم التركيز عليه بطريقة تشاركية[23].

وحقيقة الأمر أن هذا الإحساس بوجود المزيد من الكلمات التي نستعملها سوى ما ندركه، لا يغادرنا حتى ونحن كبار. فنحن نتحدث اللغة الإنجليزية المعيارية، ورغم ذلك هناك المئات تقريبًا من الكلمات المتخصصة، أو المهجورة، أو الأدبية الرفيعة التي توجد بالنسبة لنا في مناطق تطور تقريبي احتمالية. فأنا عندي بعض الإحساس بما تعنيه كلمة «كوارك» quark، لكني أعرف بقدر كافٍ أني أفتقر إلى نوع الفَهم الذي يمنحني استيعابًا حقيقيًا لمعناها. وعلى عكس الطفل، ربما لا يوجد عندي إلحاح على التقدم في هذه المنطقة، ورغم ذلك أمتلك إحساسًا بـ«ال»معنى الذي تعنيه كلمة «كوارك»، يختلف عن الأشياء الغائمة التي أستطيع قولها عن معنى هذه الكلمة[24].

وقد طوَّر ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin -السوفييتي مثل فيجوتسكي ولكنه أصغر منه عمرًا- صورة للغة أكمل وأدق، ولتعدُّد مواقع

---

(22) Tomasello, *Human Cognition*, 166–74.

(23) «ولا تتطلب التربية البيداجوجية شكلًا من أشكال مهارة التقليد فحسب، بل تتطلب استطاعة البالغ أيضًا أن يستشعر ما يستطيع الطفل تعلمه، وما لا يستطيع. وبعبارة أخرى: أن يكون لديه حكم على منطقة التطور التقريبي». Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 177.

(24) ذلكم، فيما أعتقد، مغزى مناقشة تايلر بورج Tyler Burge للمثارة عن المرأة التي تقول لطبيبها: «أعاني من التهاب المفاصل في فخذي». انظر:
«Individualism and the Mental,» *Midwest Studies in Philosophy* 4, no. 1 (1979): 73–121.

المتحدثين بها واختلافها. فتشير فكرته عن «تعدد الأصوات الاجتماعية» [ازدواجية التباين] heteroglossia إلى التعايش داخل (ما يُفهَم معياريًا بوصفه) لغة واحدة تنطوي على ضروب استعمالية registers وأساليب styles متعددة ومختلفة، يتميز الناس وفقًا لبعضها إلى طبقات اجتماعية مختلفة؛ فنبرات «المتأنقين المُهندمين» toffs ومفرداتهم تختلف عنها لدى العُمّال، رغم وجود مناسبات كثيرة يتحدث فيها بعضهم إلى بعض، ويفهم أحدهم الآخر. وتتعلق بعض الاختلافات بمناسبات مختلفة؛ فأنت لا تتحدث في حانة مع أصدقائك كما تتحدث في مناسبة أكثر رسميةً، وكذلك ستتحدث بطريقة مختلفة إذا كنت في البرلمان. وربما لا نستعمل بشكل فردي كل ضروب الاستعمال اللغوي هذه، ولكننا نفهمها، وننظر إليها بوصفها مواقف كلام مختلفة أو طرائق مختلفة في المحادثة، تنتمي إلى الكل التواصلي البَيني ذاته. وهذا الوعي بأنواع المتكلمين وطرائق الكلام المختلفة مُدمَجٌ في استيعابنا لـ«الـ»لغة التي نتحدثها، عبر الفَهم المُتمِّم الذي تكون به «أيُّ» لغة هي دائمًا لغة يتحدثها أنواع متحدثين عديدين ذوي مواقع [اجتماعية] مختلفة.

ويحدث شيء مماثل بنيويًا في سياقات ثنائية أو متعددة اللغة bi- or multilingual، حيث لا تنطبق حقًا فكرتنا عن «الـ»لغة. وقد عاش العديد من الناس، بل يعيشون الآن، في سياقات من هذا النوع، بأكثر مما حلمت به الدول الحديثة التي غدت فيها لغةٌ واحدة هي المعيار. وأما في المواقف المتعددة لغويًا المستقرة، فتكمن العلاقات بين ضروب الاستعمال -التي أَصفها- بين اللغات: ربما لا أستعمل سوى لغة واحدة أو عدد محدود، ولكني أستطيع فَهم النطاق بأكمله، ويحدث التواصل عبر المجتمع بأسره.

وبطريقة مماثلة، فحتى في مجتمع أحادي اللغة monolingual، توجد مساحة هنا للهجات، أي خصوصيات مميزة في الكلام تميِّز مجموعةً بل فردًا، ويسلِّم الآخرون بأنها صفة مميزة لهذا الفرد أو تلك المجموعة. وذلكم أساسٌ لمفهوم آخر عند باختين هو «التكلّم بصوت الآخرين» ventriloquation. ففي السخرية irony أو المحاكاة التهكمية parody، أستطيع استعمال «صوت» شخص آخر. العَمّة مابل [شخصية خيالية] لديها تعبير مفضَّل، تصف به الكثير من الآنسات بأنهن «فتيات **لطيفات**». وينطوي هذا التعبير على عَبَق رؤية العمّة مابل للعالَم والتميز الأنثوي. وأستطيع استعمال هذا التعبير بطريقة ساخرة، مشيرًا به إلى أفراد آخرين

من أسرتي أو دائرتي المحيطة قائلاً: «آني فتاة **لطيفة**»، وبواسطته أنقل شيئًا ماكرًا ومعقدًا في تعبير بسيط (آني تتمتع بصفات تُسمّيها العمّة مابل «لطيفة»، لكن هذه الصفات أقل من أن تحظى بإعجابنا). ويتحقق قصدي التواصلي عندما أُرجّع «صوت» العمّة مابل بطريقة خاصة.

ويمكن أن يحدث نوع مماثل من التكلّم بصوت الآخرين بين أساليب اجتماعية ومحلية مختلفة تشكّل تعدد الأصوات الاجتماعية داخل اللغة، كما يحدث مثلاً عندما ينطق أحد أبناء نيويورك كلمةً بلَكْنة أبناء تكساس، ويربطها على سبيل السخرية أو المحاكاة التهكمية بـ«صوت» شخص آخر.

ولذا، الحقيقة الأساسية في تاريخ التطور البشري هي أننا نكتسب اللغة عبر التبادل. ولكن اكتساب اللغة -كما ذهبتُ في القسم 1- لا يعني امتلاك أداة جديدة فحسب؛ بل يغيّر عالَمنا أيضًا، ويقدّم معاني جديدة لحياتنا. وفي الفصل الأول، وصفتُ هذه التغيرات الحاسمة بأنها مرتبطة بما لدينا من إحساس بأنها «الكلمة الصحيحة» أو التعبير الصحيح، على اختلاف معاني كلمة «صحيح»: مثلاً، الصحة الوصفية لكلمة، أو الصحة المعيارية لطريقة سلوك محددة. وتنطوي الكائنات اللغوية على إحساس آخر بـ«الحركة الصحيحة» يختلف عما ننسبه إلى الحيوانات، حتى تلك الحيوانات التي تتعلم القيام بتمييزات مثيرة للإعجاب نوعًا ما. «فالصحة» عند الحيوان هي صحة إنجاز مهمة، وأما في حالة اللغة البشرية فتعني شيئًا أكبر، هو الصحة التعبيرية أو فلنقل الصحة الوصفية.

كيف تنشأ أشكال الإحساس بالصحة تلك عند اكتساب الطفل اللغة؟ عندما يتعلم الطفل قول كلمة «دُمية»، أو كلمة «مَزيد»، فلا ريب أنه يستعمل هذه الكلمات في بعض الأحيان ليطلب (أن ألتقط الدمية، أو أن أطعمها المَزيد من الثريد). ولذا، ربما نميل إلى الاعتقاد بأن الصحة المَعنية، هنا، هي بكل بساطة صحة إنجاز المهمة (كلمة «مَزيد» كلمة صحيحة لأنها تعني الحصول على ملاعق إضافية من الثريد). ولكن من الواضح أن هذا ليس كل ما يحدث. فالأطفال الصغار -كما يرى توماسيلو- لا يتلفظون بـ«عبارات طلبية» imperatives فحسب، بل بـ«عبارات خبرية» declaratives أيضًا[25]. فيبدو الأطفال أحيانًا وكأنهم يقدمون تعليقات

(25) بطبيعة الحال، هذه «العبارات الخبرية» أقل شبهًا بأقوال البالغين التقريرية، وأقرب إلى طقوس التشارك. وهذا الارتباط الوثيق بين اللغة والتشارك يفصل البشر فصلاً أساسيًا عن الأنواع الأخرى. ثمة في اللغة البشرية مقوّم، يبدو على أساسه أن حيوانات الشمبانزي أبعد عنا من أكثر الحيوانات الأليفة كالكلاب والخيول. أعني الطريقة التي تخلق بها اللغة نوعًا من الترابط والفهم المشترك بين من يتشاركونها. وكما أشارت فيكي هيرن Vicki

مستمرة على ما يحدث، مثلاً: «مونتشي يتسلق»، «ذَهَبَ الكلب».

فما الذي يجعل هذه الكلمات صحيحة؟ ليس إحساس البالغين بالصحة الوصفية، الذي يدعمه الوعي بالمعايير (حتى إذا لم يكن لديّ إلمام جيد، كما هو حاصل مع كلمة «كوارك»). الأحرى أن ما لدينا هنا نوعًا من الصحة الطقوسية. فهذه «العبارات الخبرية» وسائل للتشارك. والطفل الذي يعلن قائلاً «ذهب الكلب» يبادر إلى مشاركة الانتباه مع البالغين أو يطيل أمده ويكثّفه؛ وهو بالطبع يقلّد الشخص البالغ الذي أثار من قبل مثل ذلك الانتباه التشاركي باستعماله (من بين إيماءات وأفعال أخرى) كلمات مثل («انظر الكلب؟»). وتتيح الكلمات خلق التشارك بوسائل أخرى (جديدة بالنسبة إلى الطفل، رغم أنها ليست بالجديدة عند البالغين). الطفل يطيل أمد المشاركة ويكثّفها.

وذلكم السبب في أني أتحدث عن الصحة الطقوسية. فعبارة «ذهب الكلب» هي التعبير الصحيح الذي يؤسس التشارك حول حقيقة أن الكلب قد ذهب، أو يُطيل أمده أو يكثّفه؛ وتفعل عبارة «مونتشي يتسلق» ذلك أيضًا بشأن حقيقة أن الطفل يستطيع التسلق وهو الآن يتسلق صاعدًا على كرسيّه. لقد انتقلنا بعيدًا عن المنطقة الحيوانية تمامًا، ودخلنا إلى مجال اللغة البشرية. وكما يقول توماسيلو، فحتى القردة العليا التي تنشأ في بيئات بشرية، رغم أنها تتعلم الكثير، لا تستطيع تعلّم ذلك: «على سبيل المثال، كل نتاجاتها من «الإشارات» هي أساسًا نتاجات طلبية، لكي تطلب أشياء، وتتجاهل تشارك المعلومات الإخبارية»[26].

وذلكم، إذا جاز التعبير، موطئ قدمٍ لحقيقة أن الاتساق الضمني (غير المحدَّد بالمهمة) يحصل أولاً في أطوار نموّ الكائن البشري ontogeny. ولكنه لا يتوقف عند ذلك الحد. فأشكال الطلب والأوامر الذاهبة في كلا الاتجاهين تساعد على إثراء مساحة «العبارات الخَبَرية» الممكنة التي تبلغ ذروتها، أخيرًا، في القدرة المعيارية على إصدار أقوال تقريرية. وهي القدرة التي تُيسّر التعامل مع صياغات محتوى خَبَري، من أجل استعمالها في أفعال كلام خَبَرية، وكذلك في الطلب والأمر والسؤال. وذلك هو الاتجاه الذي ينتهي إلى صحة وصفية متطورة تمامًا.

---

Hearne، ثمة شيء مماثل للترابط بين إنسان وإنسان ينشأ بين كلب ومدرِّبه، صلة يبدو أننا غير قادرين على إقامتها مع حيوانات الشمبانزي؛ فأنثى الشمبانزي واشو Washoe -البالغة- ليس لها صديق من زعاتها البشر، فيما تقول هيرن. انظر كتابها *Adam's Task: Calling Animals by Name* (New York: Knopf, 1987)

(26) Tomasello, *Constructing a Language*, 290.

غير أن القدرة اللغوية تتطور في اتجاه آخر، في الوقت نفسه. فالعمل الذي وصفتُه أعلاه بأنه تفسير أولي -جرى أساسًا في تشارك وثيق مع الوالدين- يستمر بأشكال أخرى. وتلك هي مهمة تحديد رغباتنا وأشواقنا، وإعادة تحديدها، لكي نستطيع التعايش مع نموذج الإنجازات والإحباطات التي نكابدها. وهو ما يَتبيّن أنه مهمة بشرية لا تتوقف، ويمكننا وصفها في أشكالها اللاحقة بأنها: إيجاد المعاني التي تعطي حياتنا معنىً يمكن احتماله.

ولا يبدأ ذلك إلا باستحضار بُعدٍ تصويري آخر، يمكننا تسميته التقليد mimicking. على سبيل المثال، قد يتكيف الطفل مع تجربة الاهتزاز -حين يضربه والده على مؤخرته- عبر إعادة أداء المشهد بينه وبين دُميته. أو قد يعيد الأطفال فيما بينهم أداء مشهد حدث بين والديهم. «إن ألعاب التقليد شائعة في ثقافة صغار الإنسان، وتساعدهم غالبًا على تحديد الأدوار الاجتماعية، لا سيما أدوار الجندر gender، ويمكن تأديتها حتى في غياب اللغة»[27].

ويكمن هذا البُعد أيضًا- بُعد إعطاء معنى عبر التصوير- وراء حُبّ البشر للقصص الذي ينشأ مبكرًا جدًّا في حياتهم، ولا ينتهي.

وثمة اتجاه ثالث ههنا. فالطفل لا يتعلم الكلمات الصحيحة فحسب، بل يتعلم السلوك الصحيح أيضًا. ويُدمِج هذا البُعدُ المعياري إحساسًا بتقييم قوي في حياة البشر؛ فالصحيح هو الصحيح في ذاته، لا لكونه مرغوبًا فيه بإلحاح فقط. ولكن هذه المعيارية القوية لا بد أن تنطوي على إحساس بها، كما تفعل رغباتي بالضبط. لا بد أن تنطوي على إحساس بها عمومًا، ولكننا نلتمس إكسابها معنى منطقيًّا ملائمًا للعَيش؛ أيْ معنى لا يدينني، كَلا ولا يجعل رغباتي غير محتملة.

وهو ما يستدعي بُعدًا آخر من أبعاد التصوير، طوَّرت بواسطته المجتمعات البشرية إحساسًا بنظام كلي، تُوضَع فيه اجتماعيًّا، وكونيًّا أيضًا لا محالة. وذلكم مجال الطقوس والأساطير، وأخيرًا اللاهوت أو الفلسفة، ويخبرنا «العلمُ» بالطريقة التي يُحدَّد بها في المجتمع المَعنيّ مهما كانت. وهو ما يحدِّد الثقافة الدينية والميتافيزيقية الشاملة التي يُنشَّأ فيها الأطفال.

(27) Donald, *Modern Mind*, 174.

### 3

ويشير ذلك كله إلى نموذج آخر لتكوين الإحساس بالذات. إن أحدَ المقومات المُهلِكة في الإبستيمولوجيا الحديثة التي نبعت من ديكارت، طابعُها المونولوجي. فنحن نبدأ بإدراك الذات، وإن يكن بشكل بسيط في البداية، كأن ندرك رغباتنا أو شهواتنا. ثم نأتي إلى إدراك غيرنا، وفي نهاية المطاف نبني عالمًا يتألف من التفاعل بين الذوات يجمع ذاتنا إلى ذواتهم. وكان لهذا المقوّم أثره الشديد، حتى إنه يمكننا ملاحظة صداه عند شخصيات بعيدة عن ديكارت في جوانب أخرى، كفرويد Freud.

ومن المسلّم به لفترة طويلة أن نقطة البداية المونولوجية هذه، كانت افتراضًا مُغرِقًا، وبُذِلَت محاولات لتجاوزها. وإحدى أهم المحاولات وأكثرها تأثيرًا نجدها في فلسفة جورج هربرت ميد، الذي تبنَّى أفكارَه عددٌ من المفكرين المعاصرين[28]. ولكن المرء يمكنه الذهاب إلى أنه حتى قطيعة ميد مع المونولوجية لم تكن جذرية بشكل كافٍ. لقد رفض ميد تمامًا النموذج القائل بأن كل عقل فردي كـ«سجين في زنزانة»، يتواصل مع غيره بوسائل غير مباشرة (كالصنابير في حائط)[29]. وأما البديل الذي قدمه فهو النظر إلى كل واحد منا بوصفه فردًا تَشكّلَ عبر علاقاتنا ذات الاعتبار بغيرنا. فإحساسي بنفسي بوصفي شخصية مستقرة، وعلى حد تعبير ميد، إحساسي بنفسي أني «نفسي»، يتشكل عبر الاستيعاب الداخلي internalization لتوقعات الآخرين. فـ«أشكال أناي» المختلفة التي نشأت من تفاعلي مع أغياري المعتبَرين والمختلفين لا بد أن ينتهي بها المطاف إلى «توليف synthesis صورة موحَّدة للذات. وإذا نجح هذا التوليف، تتولد عندئذٍ الـ«ذات» بوصفها تقييمًا للذات وتوجيهًا للفعل». هذه الذات ليست دُميةً مُولَّفة من الآخرين بلا وعي، بل هي «طيّعة ومنفتحة على التواصل مع تزايد عدد الشركاء تدريجيًا. وبالتزامن، تتطور بنية شخصية مستقرة على يقين بحاجاتها»[30].

(28) انظر: G. H. Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1934), and Hans Joas, *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985). ومن بين أهم المفكرين للعاصرين المتأثرين بميد، جواس Joas نفسه، بالإضافة إلى يورجن هابرماس Jürgen Habermas: انظر كتابه: *Theory of Communicative Action Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1985).

(29) See Joas, *Mead*, 115.

(30) Ibid., 118-19.

ولا ريب في أن هذه خطوة إلى الأمام. ورغم وجود هذا المعيار -أي النهج المونولوجي المستمد من ديكارت الذي يجعل الوعي بالذات سابقًا على تمكُّننا النهائي من الدخول إلى عالم التفاعل بين الذوات- يذهب ميد إلى أن بناء «أناي» يجري **بالتزامن** مع بدء ذلك الدخول، وأثناء العملية نفسها، عملية الاستيعاب الداخلي لرؤية الآخرين لي وتوقعاتهم عني. ولكننا نستطيع اتخاذ خطوة إضافية؛ فمن الممكن ألا نكتفي بإلغاء الأسبقية الديكارتية، بل نقلبها قلبًا؛ إذ يمكننا اعتبار الوعي بالذات ناشئًا عن تناول سابق للأشياء فيما بين الذوات. وهذا ما تشير إليه -على وجه التحديد- فكرة التشارك التي طورتُها في القسم السابق.

يُفهَم ما يُنشَأ فيه الطفل أولاً، لا بوصفه رؤية الوالدين أو رؤيته، بل ما يكون بالنسبة إلى الطفل نوعًا من «الـ»رؤية للعالم، تُنقل إليه مع اللغة، رؤية تطوّرت داخل حدود انتباه مشترك مفعم انفعاليًا، وهو ما أسميتُه «التشارك». وتتفاوت، بطبيعة الحال، الانفعالات المهيمنة من مناسبة إلى أخرى، ولكننا لا نزال بعيدين عن ضروب الاستعمال النزيهة للوقائع المحايدة. ولاحقًا، سيبدأ الطفل في تدبُّر موقفه من هذه الرؤية المشتركة وعلاقته بها، والاختلافات بين نظرته ونظرات غيره. وما سيصل إلى أنه فَهمُه الخاص به مترسّبٌ من الانتباه المشترك الأصلي، أو التشارك بين الراعي وطفله. ويبدو أن أليسون جوبنيك تشير إلى ذلك في الفصل الخامس من كتابها المتميز[31]. تُبيِّنُ التجارب أن الأطفال الصغار ليس لديهم ما تسميه «ذاكرة سيرة ذاتية» autobiographical memory، أي ذكريات يتعرفون عليها بوصفها ما حدث لهم في سنٍّ مبكرة. «الأطفال لا يجزّبون حياتهم في جدول زمني يرجع إلى الماضي ويتقدم في المستقبل. فَهُم لا يعودون بأنفسهم وراءً ولا يتقدمون بها أمامًا وَفْق ذلك الجدول الزمني كما يفعل البالغون، حتى يستعيدوا لحظةً هذه الذاتَ الماضية التي كانت خاسرة بائسة أو عاشقة سعيدة، أو يستشرفوا أحزان المستقبل ومباهجه»[32].

وعلى نحو مماثل، يفتقر الأطفال إلى «التحكم الإجرائي». فرغم أنهم «يستطيعون التخطيط للمستقبل القريب، لا يبدو أنهم يستشرفون أحوالهم المستقبلية». «فهذه الأحداث عند الأطفال البالغين ثلاث سنوات لا تنتظم في جدول زمني واحد، يضم ذكريات الماضي والنوايا في المستقبل

(31) Alison Gopnik, *Philosophical Baby*.

(32) Ibid., 153.

(وتخيلات وتوهُّمات تنزع إلى جانب منهما). وقد لا يتمتع الأطفال بتجربة تحكم إجرائي داخلي واحد»[33].

ولكن هذه الأمور -ذاكرة سيرة ذاتية، والتحكم الإجرائي، وجدول زمني واحد يمكّنني من تذكر الماضي وروايته و«يقود حياتي» إلى المستقبل- تُشكِّل العناصر الرئيسية لما نفهمه عادةً بوصفه الذات.

وبطبيعة الحال، نتحدث بثقة تامة عن تجارب الرضيع، ونحاول وصف ما يمرُّ به. ولكن هذه التجارب ليست تجاربه من حيث إنها مُسندة إلى ذاته، أو يمكن أن تكون مُسندة إلى ذاته. إن تاريخ تطوّر الذات هو ما ينقلنا من هذا الظرف الأوّلي إلى الجدول الزمني الواحد، فنستطيع رواية وتقرير كيف تمضي الأحداث (في البداية ضمن حدود ضيقة فقط بالأحرى).

ربما تبدو هذه الحجة محلّ ارتياب. ألا نكتفي بتحريك عارضتيْ المَرمى، ونقدّم معنى آخر لمصطلح «الوعي بالذات»، بمقتضاه يكون من الصحيح أن التجربة المشتركة التي نتشاركها في حالات الانتباه المشترك، أو التشارك، تسبق تأسيس الذات؟ نعم، نحن نقوم بهذا، ولكنه يبدو مبرَّرًا. فتجارب الأطفال حديثي الولادة، وهي تجارب أصلية بلا كلمات، لا تماثل الهُويّة البشرية التي تؤسسها اللغة لاحقًا، ولا يمكننا فَهمها بوصفها اختلافًا في البُعد الكمّي فقط: فهذه الهُويّة تتضمن موضوعات أعقد. **ينبغي** تحريك عارضتيْ المَرمى.

ولكن لعلي أُحرّكهما بعيدًا جدًا؛ إذ يمكننا الرجوع بتعقب تأسيس الذات إلى ما قبل التغير المهم الذي حددته جوبنيك هنا. فربما توجد مرحلة مبكرة على الطريق عندما يُصرّ الطفل على فعل الأشياء بطريقته، أو إنجازها بنفسه، مرحلة قول «مونتشي يتسلق» التي ذكرتُها سابقًا. ولكن مهما اندفعنا إلى الوراء، فإن تطور الذات يأتي بعد تأسيس عالم مشترك من الانتباه المشترك. وداخل هذا العالم المشترك، نستغرق في رؤية للأشياء غير مُسندة [إلى ذاتٍ]. ويتطلب تطوير إحساس أكمل بالذات التدبُّر في أن هناك منظورات مختلفة، وأن الأشياء ربما تبدو مختلفة لدى الآخرين (تجاوز «التمركز حول الأنا» egocentrism الذي ذهب إليه بياجيه Piaget).

ويبدو أن هذا الترتيب للمراحل تشير إليه تجارب تُعرَض فيها على الأطفال صناديق يبدو أنها تحوي قطعًا من حلوى الشيكولاتة الملونة،

(33) Ibid., 143- 54.

فلا يجد الطفل عندما يفتحها سوى أقلام رصاص (مخيبة للآمال). ثم نأتي بأطفال آخرين ونقدم لهم الصناديق، وقبل أن يفتحوها، نطلب من المجموعة الأولى تحديد ما يعتقد الأطفال الجدد أنه موجود داخل الصناديق. قال الأطفال الذين يبلغون من العمر خمس سنوات «حلوى الشيكولاتة الملونة» (أولئك الأطفال المساكين ستصيبهم خيبة أمل)، ولكن الأطفال الذين يبلغون من العمر ثلاث سنوات قالوا «أقلام رصاص»[34].

ولذا، ثمة أسباب وجيهة للمضيّ قُدمًا، وقلب الأسبقية التقليدية للذات على التفاعل بين الذوات. إن التفاعل بين الذوات -الذي أطلقنا عليه التشارك- يأتي أولاً. ولهذا المنظور ميزتان كبريان على المنظور المونولوجي، بل على الحلّ الوسط عند ميد. فهو، أولاً، يعطي عائدَه للقدرة البشرية الاستثنائية على التشارك وتوقها إليه. فمنذ أيام الطفل الأولى، والتشاركُ أساسيٌ لازدهار الإنسان، بل حق لبقائه على قيد الحياة. وثانيًا، يسلِّم بالمقوِّم الحاسم للذات الإنسانية، الذي يضطلع بعالم مشترك مؤسَّسٍ لغويًا، اضطلاعًا خاصًا لا ينفصم عنه ولا يمكن تغييره.

ومن ثمّ، تنشأ الذات الإنسانية الناضجة من الاضطلاع المشترك بـ«ال»عالم، عبر إحساس متنامٍ تدريجيًا بأن اضطلاعي بهذا العالم مختلف عن اضطلاعك به. إننا ننمو في اتجاه فَهم معقد ثنائي المستوى. فثمة عالم واحد، «ال»عالم، ولكننا نعيشه من منظورات مختلفة.

وبالتعرف على المنظورات المختلفة يأتي الوعي بأن لدينا «اضطلاعات» مختلفة بعالمنا، وطرائق مختلفة في الحكم والطموح والرجاء ضمن حدود هذا العالم. ربما وُجِدَ بعضها بشكل سابق ولم يظهر سوى الآن؛ وبعضها ينشأ عبر التطور المستقل بمعزل عن الفَهم المشترك الأصلي. وبذلك ربما تنشأ عتامة متبادلة، واغتراب، بين الآباء وأطفالهم مثلاً، أي إحساس بفَهم مغلوط متبادل.

وهو ما يمكن أن يحفِّز (ولكن ليس دائمًا للأسف) محاولات التفاوض على استعادة بعض الآراء المشتركة المتفق عليها بشأن العلاقة، والمعاني الأساسية لها. ذلكم ما يمكننا تسميته «المحادثات الإحيائية» [الاستعادية] restorative conversations؛ الأمر الذي يعطي إحساسًا بقراءة

(34) J. Perner, S. Leekham, and H. Wimmer, «Three-Year-Olds' Difficulty with False Belief: The Case for a Conceptual Deficit,» *British Journal of Developmental Psychology* 5 (1987): 125–37.

أخرى لعبارة هولدرلن الذائعة، التي اقتبسناها أعلاه (القسم 2): «منذ أن كنّا حوارًا». فهو لا يشير إلى بدايات الكلام عبر التشارك فحسب، بل إلى «نحن» في التشارك، «نحن» التي تحتاج دومًا إلى استردادها من الاغتراب والانقسام عبر مثل هذه المحادثات الإحيائية.

4

يمكننا الآن رؤية كيف انبثقت أنواع صحةٍ مختلفة من الشرنقة الأصلية لتشارك الوالدين مع طفلهما. وهي طرائق في الصحة تظهر عبر أطوار النمو. ولكن ربما نستطيع إحراز مزيد من الاستبصار بطرائق الصحة وعلاقاتها، إذا وضعنا في الحسبان تاريخ تطور السلالة phylogeny، أي النمو التطوري للبشر مع اللغة. أو نقول، بالأحرى، إن المعرفة الحقيقية اليقينية بكيف تطور البشر، تُسدي عونًا هائلاً هنا. مشكلتنا أننا نفتقر بدرجة كبيرة إلى تلك المعرفة، ومضطرون إلى الاستناد إلى تخمينات واستنتاجات من أدلة أركيولوجية غير مباشرة، وتقوم بدرجة على المقارنة (بمجموعات القردة العليا الموجودة حاليًا).

ورغم ذلك، لعله يمكن الانتهاء إلى بعض التخمينات التي قد تكون مفيدة، وأريد النظر بإيجاز في بعضها.

وتحقيقًا لأهدافي، أودُّ تناول التخمينات المثيرة للاهتمام جدًّا (والمقنعة بشكل عام فيما أرى) التي قدّمها ميرلين دونالد، في محاولته إعادة بناء تطور الذهن البشري[35].

يقترح دونالد ثلاثة جوانب لقدرتنا البشرية بوصفها لغة ونوعًا ثقافيًا. ويعتقد أنها ربما تمثل مراحل في تطور أسلاف الإنسان الأوائل، ولكن ذلك ليس سوى تخمين في حالة معرفتنا الراهنة (وقد يظل هكذا دائمًا). والواضح أن هذه الجوانب الثلاثة قائمةٌ جميعها في اللغة البشرية مهما كانت مرحلة تطورنا، ورغم الأشكال التي تتخذها، وعلاقاتها التبادلية وأهميتها النسبية، حتى وإن امتدت إلى حد الهيمنة -فهي تتفاوت من ثقافة إلى أخرى.

يتسم الجانب الأول بـ«التقليد» mimesis، الذي لا يعني عند دونالد

(35) Merlin Donald, *Modern Mind* and *Mind So Rare*.

تقليدًا بسيطًا، بل التقليد بقصد تمثيلي. ولا تزال هذه القدرة لدينا ونستعملها، ولكنها أوضح ما تكون عند الأطفال بخاصة. وتُعدُّ الحالةُ التي أوردتها أعلاه عن الطفل الذي يتكيف مع الضربة التي تلقاها على مؤخرته بإعادة تمثيلها مع دُميته مثالاً جيدًا على ما يعنيه دونالد. وقد يفشل هذا التكرار لحدث أصلي صادم نسبيًا، في تحقيق غرضه، إذا لم يكن استدعاءً وإعادة تمثيل للحدث الأصلي بمعنىً من المعاني.

كان التقليد قدرة حاسمة في تطور البشر؛ لأنه مكَّننا من تشكيل الواقع بطريقة جديدة تمامًا؛ ومن ثمّ صياغة أشكال واقع جديدة. فمثلاً، أتاح لنا فَهم المجتمع بوصفه كلاً، في مقابل نوع الاستيعاب الذي يظهر أنه لدى القرود لبيئتها الاجتماعية، والذي هو إلى حد كبير مسألة استيعاب العلاقات الثنائية: مَن قرين مَن، مَن يهيمن على مَن، مَن يثأر إذا هاجمتَ X من القردة، وهكذا[36]. وعلى النقيض من ذلك، «مهارة التقليد التي تمتد إلى النطاق الاجتماعي، تؤدي إلى «تشكيل» مفاهيمي جَمْعي للمجتمع، يُعبَّر عنه في الطقوس والألعاب المشتركة، وفي البنية الاجتماعية أيضًا. فالأدوار الاجتماعية في مجتمع معقد لا يمكن تحديدها سوى بالإحالة إلى تشكيل ضمني للمجتمع الأكبر. وعندئذٍ، تكون التمثيلاتُ على أساس التقليد ذاتَ أهمية كبرى في بناء بنية اجتماعية مستقرة»[37]. وقد نضيف أن هذه المهارات تتيح لنا أيضًا تشكيل موقع المجتمع في الطبيعة. ولا نحتاج سوى إلى التفكير في طقوس ماقبل الصيد، التي يضع فيها الشخص قرونًا على رأسه، ويؤدي دور الغزالة.

وتتماشى القدرة على التقليد مع نموذجيِ تقليد آخرين: أحدهما تقليد دقيق، بل محاولات متكررة لاستنساخ فعل شخص آخر استنساخًا دقيقًا، وهو ما نحتاجه لتعلُّم مهاراتٍ بإرشاد من شخص آخر. وثانيهما ما يمكن تسميته التقليد المُطابِق أو المؤدَّى، كما يحدث عندما نتعلم السلوك الصحيح. ونعود ثانيةً، هنا، إلى مثالنا في الفصل الأول عن الانحناء لكبار السنّ احترامًا، وهو ما نتعلمه جزئيًا، مثلاً، من استنساخ أفعال الأشقاء الأكبر سنًّا.

وأما الاختلاف بين هذا الأداء المُطابِق وما نسميه التقليد، فهو أن التقليد مقصود به استنساخ شيء، لا ليكون الشيء الحقيقي. بل إنني

(36) Donald, *Modern Mind*, 157, 174.

(37) Ibid., 173.

عندما أتعلم الانحناء أؤدّي الاحترام؛ وذلك (جزءٌ من) «الشيء الحقيقي»، أي إظهار النظام الاجتماعي في الحياة الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، يكمن اختلافه عن التقليد الدقيق -كما يحدث عندما أتعلم كيف أرمي بالقوس- في أني لا أتعلم أداء حركة بعينها فحسب، بل إعطاء معنى اجتماعي ذي مضمون معياري تعبيرًا.

وبمعنى من المعاني، التشكيل الذي هو تقليد والذي هو أداء مُطابِق، يقدّم بطرق مختلفة مدخلاً إلى تشكيل النظام نفسه، بتمثيله في حالة، وبتأدية دوري فيه في حالة أخرى. في الحالة الأولى، ثمة «إحالة» إلى شيء آخر، بالمعنى الواضح الذي مُفاده أن التمثيل يفعل ذلك دائمًا؛ وأما في الفعل المُطابِق فثمة نوع آخر من «الإحالة»؛ ففعل الاحترام له معنى في ضوء علاقته بالنظام الكلي، بوصفه طريقة في أداء/إظهار الدور الملائم والصحيح للكبار وحِكْمتهم. وذلكم السبب في أن الفعل يجب أن يُفهَم بوصفه تعبيريًا وحاملاً معنى.

ولكن هذا التمييز الذي أقمتُه، بينما يبدو جِكْرًا علينا نحن الحديثين، فهو ليس كذلك بالضرورة. فهاتان الطريقتان في الدخول إلى النظام يمكن أن تندمجا، كما يحدث في الطقوس. فالطقوس إعادة أداء شيء (شريعة القدّاس المتعلقة بالعشاء الأخير)، وتطبيقٌ وأداءٌ لما هو مُمثَّلٌ (استحالة الخبز والنبيذ إلى جسد المسيح ودمه). ههنا، تجتمع طريقتا الدخول إلى نظام أعلى. وأريد العودة إلى الطقوس أدناه.

غير أني سأشير، في الوقت الحالي، إلى أن التقليد البسيط يتضمن في الأغلب انحرافًا عن التقليد الدقيق. وبهذا الشكل يؤدي دورًا مهمًّا بوصفه مساعدًا للكلام. فأنت، في المثال الذي ذكرتُه أعلاه، عندما تفتتح محادثة في حجرة خانقة قائلاً: «أووه! الجوّ حارٌّ»، تُصاحب قولَك بحركة تنشيف جَبهتك. ولكن هذه الحركات غالبًا ما تكون تخطيطية و/أو مبالغًا فيها. فهي قد لا تكون كحركة تنشيف الجَبهة الحقيقية التي تجري بأقصى قدر من الاقتصاد، ولكني ربما «سأفعلها» لإيضاح وجهة نظري.

والمزيّة الهائلة لتلك الخطوة في تطور المجتمع واضحة. فهي تتيح لنا تكوين مجتمعات أعقد، وإعطائها بنية مستقرة بمرور الوقت، بمجموعة من الممارسات المتكررة، وبمهارات وأفعال جماعية أعقد (كالصيد معًا، ومطاردة الخيول على منحدر، كما يذكر ستيفن بينكر[38])، وبأدوات بدائية،

(38) See Steven Pinker, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (New

وفوق ذلك كله بالقدرة على توريث أشكال من التقدم للجيل اللاحق عبر ما نُسمّيه الآن «ثقافتـ»نا، ومن ثمّ نطلق العنان للتطور اللاماركي الذي يميز التقدم الساطع للعِزق البشري (إذا استعملنا عبارات التطور).

وكما يقول دونالد في موضع آخر: «من الفوضى النسبية الجارية في مجموعات القردة العليا الاجتماعية، جاءت صناعة الأدوات، وأماكن المأوى الثابتة، وإجـراءات الجماعة المعقدة التي تنظِّم استخدام النار، وتقنيات الصيد والجَمْع الأكفأ، ومجموعة تعبيرات معتادة كان من شأنها الحفاظ على ذاكرة جماعية مستمرة لما تمّ عمله»[39].

وأما الجانب الثاني الذي يقدمه دونالد فهو الجانب «الأسطوري». وينطوي هذا الجانب على تطور ما اعتدنا التفكير فيه بوصفه لغة. ولا أعني بذلك الأصوات فقط؛ لأن التقليد يمكن أن ينطوي أيضًا على بُعد سَمعي، وأيضًا لأن اللغة في بُعدها الأسطوري لا تكون صوتية بالضرورة. وهي كذلك عند البشر عادةً، بل يمكنها استخدام وسائط أخرى، كما يشهد نظام الإيماء بلغة الإشارة الأمريكية American Sign Language [الخاصة بالصُمّ].

وأعتقد أن الميزة الحاسمة التي يحددها دونالد هنا هي القدرة على إصدار أقوال تقريرية. إن إصدار قول تقريري يعني تَبيُّنَ مرجع وإسناد شيء إليه، مثل: «القطة على السجادة»، «الأرانب تأكل الخسّ». ولنتخيل السيناريو الآتي إذا أردنا رؤية الاختلاف عن التقليد البسيط: بعد تناول (الكثير من) كؤوس الخمر، قرب نهاية الاحتفال بتقلُّد منصب جديد، وفي لعبة تبادل أدوار تمثيلية تخرق النظام، وافقتُ على أن «أؤدّي دور» المدير. تحركتُ بخُيَلاء مُظهِرًا ازدرائي لمَن حولي، شاعرًا بتفوُّقي عليهم. وفيما بعد قال زميل في محادثة معي: «لقد تقمّصتَ شخصيةَ المدير فعلاً؛ فهو يشعر بتفوقه علينا، ويعاملنا بوصفنا رِعاعًا».

ههنا، لدينا «صياغتان» لشخصية المدير. ميزة الصياغة الأولى المتسمة بالتقليد أنها (وهذا مهم في هذا السياق) قابلة للإنكار. «سيدي المدير، لم أكن أعني هذا إطلاقًا! ثمة سوء فَهم رهيب». ومن المحتمل ألا يحميني هذا، لكن إمكان المراوغة قائم، إلا إذا أنكر عليَّ واشٍ سمعني وأنا أؤيد ملاحظة زميلي.

وذلكم ما يبرز الاختلاف: الصياغة اللفظية هنا أقل التباسًا بكثير، لأنها

York: William Morrow, 1994), 17.

(39) Donald, *Mind So Rare*, 273.

تحدد بوضوح مَن المقصود (المشار إليه)، وتُقِرُّ إسناد شيء إليه. في نموذج الصياغة الأولى يمكننا القول: «يشعر بتفوقه علينا ويعاملنا بوصفنا رِعاعًا (المدير)». وبطبيعة الحال، نبذل قصارى جهدنا للتخلص من الأشياء باللغة؛ فنستعمل «كلمات مراوغة». ولكن النقطة المهمة هنا أن الوسيط بأكمله يفسح المجال لمطالب الإيضاح: عمن تتحدث بالضبط؟ وما الذي تقوله على وجه التحديد؟

وإنه لمن طبيعة ألفاظ اللغة الوصفية -ولنطلق عليها «كلمات» رغم أن الأمر نفسه ينطبق على لغة الإشارة- أن استعمالها يمكن تحدّيه دائمًا، بوصفها غير «صحيحة»، من خلال نطاق خيارات يُزعَمُ أنها أنسب وأوفى من جهة الوصف. وكما يقول دونالد: «يعكس استعمال الكلمة عملية فَرز العالم إلى فئات، وتمييز الأشياء التي يمكن تسميتها. وكلمة «التعريف» definition اختراع أنيق، هنا، على وجه الخصوص: الرموز «تُعرِّفُ» العالَم (بدلاً من العكس). وتصبح الخصائصُ المشوّشة سابقًا أوضحَ بعد عملية الترميز symbolization»[40].

وأما داخل البُعد الأسطوري، فلا تزال إمكانات اللغة الانعكاسية الحاسمة هذه، غير مستغلة نسبيًا. فهي تستند إلى تطويرنا عددًا من أشكال الخطاب الانعكاسي metadiscourse، أيْ الكلام عن الكلام، الذي يتيح التنقيح النقدي والتحدي والتغيير. وتشمل الاستعمالات المهمة الأولى للغة في هذه المرحلة القصّ [السرد] narration بوصفه عنصرًا بارزًا (وهو ما يظل رئيسيًا في حياة الناس العادية اليوم بوصفه مقابلاً لحياة الناس التقنية والنظرية الجادة اليوم[41]).

ومن بين أشكال السرد، تُعَدُّ الأسطورة شكلاً سرديًا مهمًا وحاسمًا؛ ومن هنا تأتي تسمية دونالد لهذا الجانب. ولكن مجال الأسطورة يقاوم المنعطف التحليلي، رغم خضوعه كثيرًا للتحليل، لاحقًا، على يد علماء حديثين ساروا على درب فلاديمير بروب[42]. إذ لا مجال في القصّ الأسطوري الفعلي لأوصاف منعكسة على نفسها. فالأسطورة تقدّم شكلاً فكريًا تكامليًا، يُعطَى فيه ما نحدده بأنه عناصرُ معنىً من خلال الكل. وثمة العديد مما نعرِّفه بأنه أساطير يوجد بتنقيحات ومتغيرات عدة. ومن الواضح أن كل

(40) Donald, *Modern Mind*, 218–19.

(41) وهو ما سأطوّره أكثر في الفصل الثامن.

(42) Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott, 2nd ed. (Austin: University of Texas Press, 1968).

رواية تخدم غرضًا، وأن هذا الغرض السياقي يشكّلها من جديد.

كان أحد أغراض الأسطورة الأساسي فَهم الطقوس؛ وقد ارتبطا -الأسطورة والطقس- ارتباطًا وثيقًا دائمًا. فنحن لدينا هنا، بمعنىً من المعاني، النوع نفسه من التكامل الذي ذكرتُه أعلاه بين الأداء المُطابِق والتقليد الصحيح: الأسطورة والطقس يقدمان طرائق بديلة لإتاحة النظام المفترض الذي يتحقق في أحدهما ويُصوَّر في الآخر. ووحده الانتقال من التقليد إلى الأسطورة هو الذي يأخذنا إلى عالم السرد اللغوي، بنتائج إيضاحية أو مزيلة للالتباس شرحتُها في قصتي عن الاحتفال بتقلّد المنصب أعلاه.

بل إن هذا النوع من التكامل لا يزال يوجد، مع ذلك، بين الأسطورة والطقوس، كما نرى في العديد من المجتمعات المبكرة، فكل منهما محتاجٌ إلى إيضاح الآخر له أو إزالة الالتباس عنه. فالأسطورة تنطوي على تعدد المعاني polysemy. ولا يأتي تعدد المعاني من وجود العديد من المتغيرات فقط، بل من عدم يقين مرجع رموزها التأسيسية constitutive symbols.

وفي عصر لاحق، عندما تعايشت الأسطورة مع طرائق خطاب نظرية، انخفضت قيمة أقوالها التقريرية، واعتُبِرَت غير محددة على نحو غُضال، ولا تؤخذ «حرفيًا»، بل تعمل بوصفها صورة إيضاحية لَمن لديهم فعليًا فَهم نظري للموضوع -حتى إذا اعتُقِد أن الأسطورة تستكشف ما هو أبعد مما نستطيع في الخطاب النظري.

هكذا نجد الدور المُسند إلى الصور الأسطورية في محاورة أفلاطون «الجمهورية» The Republic مثلاً. سقراط يعترف بأنه لا يستطيع إخبارنا الكثير بالطريقة التقريرية النظرية التي كان يستعملها في الحديث عن السمات الجوهرية للنظام الذي كان يُميط عنه اللثام، أي مثال الخير؛ لأن كل وصف يقدّمه يُتحدّى بسبب كفايته الوصفية أو ملاءمته ومناسبته. ولذا، يقدّم لنا مجموعة صور بلاغية، بعضها يشبه الأساطير، لا سيما قصة الكهف the Cave. وتُقدّمُ هذه الأساطير عن وعي ذاتي بأنها ليست أقوالاً تقريرية حقيقية؛ فلا يستطيع المرء التوقف عند كل صياغة من صياغاتها ويقارنها نقديًا بغيرها من البدائل الدقيقة وصفيًا. ولكنها موحية على نحو ما توحي الصور البلاغية[43].

(43) Plato, *The Republic*, book 6.

ورغم ذلك، لم تكن الأسطورة تحتل مكانة أدنى في العصور السابقة على هيمنة النظري (الذي يمثل الجانب الثالث عند دونالد). إذ كانت الطقوس تُعوِّض عدمَ يقينيات الأسطورة بالقدر الكافي؛ وفي المقابل توضّح الأسطورة ما تدور حوله الطقوس.

وقد كان يُشار غالبًا إلى التكامل بين الطقوس والأسطورة، ولكن مع أسبقية ممنوحة للطقوس؛ وعلى أساس هذه الرؤية تأتي الأسطورة بعد الطقوس[44]. وأيًّا كانت حقيقة ذلك، نستطيع تفسير تكاملهما عبر علاقة كليهما بالفَهم التأطيري للنظام.

وأستعير، هنا، من مناقشة وردت في كتاب روي رابابورت المثير للاهتمام جدًّا «الطقوس والدين في صُنع الإنسانية»[45]. يذهب رابابورت إلى أن الطقوس الأصلية مرتبطة بنظام شامل للعالم، بل نقول الكون cosmos. ويَستعمل الكلمةَ المنطبقة في الثقافة الهيلينية: «لوجوس» Logos؛ بل توجد أفكار مماثلة في كلمة **ماعت** [الحق والعدل والنظام في الكون] عند المصريين، ودارما [العَيش الصحيح طريقًا إلى الحقيقة العليا] Rta في الفيدية الهندوسية، وفي غيرهما من الثقافات. هذا النظام معياريٌّ؛ فهو النظام «الحق»، لا بمعنى أنه يقدّم وصفًا للكون بعبارات «حقيقية» أو «صحيحة» بالمعنى العادي للكلمة، بل بالمعنى الأعمق القائل بأن هذا هو النظام الحق الصحيح؛ وهذا النظام يتبع خطةً يمليها بنفسه، إذا جاز التعبير. لذا، فهو حقيقي أيضًا بالمعنى الذي نقوله عندما نصف شخصًا بأنه «وطنيٌّ حقيقي»، أو «صديق حقيقي».

ولكن النظام يعاني -في الوقت نفسه- من انحرافات، وتزييفات، بالمعنى الدقيق لكلمة «أكاذيب». صحيح أنه معياري، ولكنه لا يتحقق بشكل متكامل دائمًا. ونحن البشر مسؤولون عن بعض هذه الانحرافات، ومن ثمّ مسؤولون أيضًا عن إصلاحها. وإحدى الطرق التي نستطيع من خلالها تحقيق هذا الإصلاح تكون عبر الطقوس. وتختلف التفسيرات كثيرًا بين تصورات النظام. ففي بعض الحالات القصوى، قد يكون النظام نفسه مهدّدًا بالتفكُّك، ومن الممكن أن تساعد أفعالنا الطقوسية على تجديده (كما هي الحال في دورة القرن لدى شعب الأزتيك Aztecs، التي تبلغ اثنين

(44) Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 2nd ed. (London: Adam and Charles Black, 1894).

(45) Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

وخمسين عامًا، وتتطلب منهم فعلاً عند نهاية الدورة من أجل ضمان بدء دورة جديدة). غير أنه يمكننا القول، في هذه الحالة، بوجود نظام انعكاسي metaorder أشمل، يجعل النظامَ المتضمَّنَ داخله ضعيفًا هَشًّا، فلا يمكنه الاستمرار إلا في ظل شروط طقوسية محدَّدة.

أو إن كل ما أمكننا إتلافه، ومن ثمّ يتوجّب علينا إصلاحه، هو علاقتنا بهذا النظام، التي أفسدناها بخطأنا. ولكن هذه العلاقة -التي تشملنا- هي أمر يتطلبه **اللوجوس** Logos تطلبًا معياريًا أيضًا، ومن ثمّ «نُصلِح العالَمَ» عبر استعادة الاتصال به. (وهو ما يذكرنا بعبارة عِبْرية يستعملها الكاباليون[46]: **إصلاح العالم**[47].

وغالبًا ما ترتبط أفعال الطقس وكلماته ارتباطًا أيقونيًا أو رمزيًا بما تحاول التأثير فيه، أو بالنظام الذي تستهدف إصلاحه، ولكن مناط الأمر فيها راجع إلى أنها أفعال وكلمات إنجازية performative، أي تساعد على تحقيق ما تُمثله (على الأقل جزئيًا)[48]. ومن ثمّ، فكل عناصر التصوير المدمجة في الطقس، هي أمثلة على أداء النظام. فهو يمزج بين الأداء المُطابِق والتصوير، سواء كان تقليدًا أم لغويًا. ولكن لأن عناصر التصوير مبعثرة وغامضة فيه، فيمكن للأسطورة أن تساعد على تفسير طبيعة النظام الذي تستعيده هذه العناصر في الطقس، وأما الغامض أو المُلْغز في الأسطورة فيمكن أن يصير -في الوقت نفسه- أكثر تعيُّنًا عبر فعل الطقس الاستعادي الإحيائي.

وبطبيعة الحال، تُحفِّز أوجه القصور في كليهما، عند هذا المستوى، وفي نهاية المطاف، الانتقالَ إلى خطاب من نوع جديد، هو (في حالة اللوجوس) الخطاب النظري في الفلسفة واللاهوت اليونانيين. وقد استعرنا كلمة «لوجوس» من ذلك الخطاب اللاحق بطبيعة الحال؛ والحقّ إن جميع الكلمات التي نستعملها في الحديث عن هذه العلاقة التكاملية هي كلمات

---

(46) الكاباليون Kabbalists: أتباع الكابالاه، وهي فلسفة باطنية يهودية ذات طقوس خاصة، تستهدف تطوير النفس من أجل فهم بواطن التوراة والتقاليد اليهودية، بما يساعد على تفسير الحياة والكون والرتابيات. ويعتقد أتباعها أنها أسبق من التاريخ والديانات. طبّق مبادئها على الثقافة الغربية فلاسفةٌ غربيون فيما يعرف بـ«العصر الجديد» new age. (المترجم)

(47) تيكون أولام tikkun olam: إصلاح العالم أو شفاء العالم: في إطار الكابالاه يعني مسؤولية بني البشر المشتركة عن تعديل العالم أو تغييره عبر عمل مجتمعي وسَعْي جماعي لتحقيق العدالة الاجتماعية. (المترجم)

(48) يشير ستانلي تامبيا Stanley Tambiah هذه النقطة المتعلقة بالطبيعة الإنجازية للطقوس في كتابه: *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 58. وسأناقش البُعد الإنجازي للخطاب مناقشة أزيَد في الفصل السابع.

الخطاب النظري ولا بد أن تكون كذلك، بكل ما قد يجلبه ذلك من نتائج مشوَّهة محتملة.

وإذن، يشكّل الطقس والأسطورة والفلسفة/اللاهوت ثالوثًا لما نستشعر أنه خطابات/ممارسات تكاملية، ولكن ثمة عدم استقرار هنا: فالنظرية تميل إلى زعزعة استقرار الطقس والأسطورة، بل تقويضهما ربما.

* * *

إن ما انتهى بنا إلى مرحلة التاريخ الإنساني، حيث الجانب الثالث «النظري» عند دونالد، قد صار مهيمنًا. وتنطوي تطورات هذه المرحلة على مظهرين: أولهما، أننا نرى انبثاق أنواع خطاب جديدة، تتيح لنا اتخاذ موقف نقدي من أشكال الثقافة الأسطورية. وتُمكِّنُ من وجود نظام خطاب انعكاسي أو ثانٍ meta-or second-order discourse، يعمل على تقييم طرائق الكلام والتفكير السابقة وتغييرها. وأشهر نوع عندنا في الحضارة الغربية هو اختراع الفلسفة اليونانية؛ فهي المولِّد الأصلي لنطاق كامل من التخصصات الأكاديمية: العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية في الغرب. ولكن هناك أنواع خطاب أخرى، أبرزها (ما دُمنا داخل الثقافة اليونانية) البلاغة rhetoric، التي تُعنَى في الأصل بدراسة كيف نصوغ خطابات الإقناع في كيانات دولة المدينة اليونانية polis التشريعية والقضائية. (وعلينا الاعتراف هنا بأحد مصادر «الإنسانيات» المعاصرة؛ فهي لم تَنمُ من «النظرية» وحدها). وكلما انتقلنا إلى ثقافات أخرى، نجد خطابات مشابهة، إما تنتقد الأسطورة، أو تُقدِّم معاني «أعمق» لها، مصوغة بلغة الأقوال التقريرية، ومشابهة للفلسفة واللاهوت في التقليد الغربي.

وأما المظهر الثاني فكان تطوير أشكال متنوعة من الذاكرة الخارجية external memory، بدءًا من التسجيل الابتكاري للمعاملات التجارية على الألواح، مرورًا بإدخال الأبجدية، إلى كتابة بحوث دقيقة وأعمال أدبية، إلى إنشاء مكتبات عامة، وانتهاءً بالثورة الإلكترونية في أيامنا الحالية.

ومن الواضح أن هذين التغييرين تلازما معًا. وكان الموقفان الجديدان الانعكاسيان، هما في الأساس ما اعتدنا على وصفه بالتحليلي؛ إذ أدّيا إلى بناء معتقد نُسمّيه «نظرية». وإذا ميّزنا -متّبعين جيروم برونر[49]- بين نوعي

(49) Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

ويطوّر تامبيا في كتابه *Magic, Science, Religion* تمييزًا مماثلاً، بالاستناد إلى جريجوري باتيسون Gregory

تفكير مختلفين اختلافًا واسعًا -ولا يزال بمستطاعنا مقاربتهما إلى اليوم: السردي narrative والتحليلي المنطقي logico-analytic- فإن الانتقال الذي فحصناه تتحدّاه هيمنة الأول، ويضطره إلى التنازل عن الهيمنة للثاني. ولا نزال نملك مساحة للسردي في حياة البشر (كيف يكون الأمر بخلاف ذلك؟)، بل في السياق الأكاديمي أيضًا (دراسة الأدب)؛ وأما التحليلي المنطقي فيهيمن على العلم والتكنولوجيا والقانون وشؤون الحكم والإدارة. وقد بات واضحًا الآن أن هذا النمو الانفجاري الهائل للنظرية ما كان ليحدث لولا توسّعٌ مثيرٌ بالقدر نفسه في الذاكرة الخارجية، بدءًا من الكتابة إلى الإنترنت.

ولنقتبس من وصف دونالد لهذا الانتقال: «نتاجات الفكر التحليلي الأساسية... غائبة بوجه عام عن الثقافات الأسطورية الخالصة. وتتضمن القائمة الجزئية للسمات الغائبة الآتي: الحُجج المنهجية، التصنيفات المنهجية، الاستقراء، الاستدلال، التحقق، التمييز، المُعايرة، النزوع إلى نموذج مثالي، مناهج القياس المعتبرة. فالحجة والاكتشاف والبرهان والتوليف النظري، هي جزء من ميراث هذا النوع من الفكر. وإن أسمى نتاجات الفكر التحليلي، وبناؤه الحاكم، هو **النظرية** الأساسية، فهي أداة تكاملية أكثر منها اختراع رمزي: إنها نظام للفكر والحجة يتنبأ ويفسّر. وغالبًا ما تحمل النظريات الناجحة سلطة»[50]. ولا يمكن لهذا التغير أن يحدث إلا من خلال إبراز الفكر وجَعْله خارجيًّا:

«ما كان جديدًا حقًّا في الانتقال الثالث ليس طبيعة العمليات الإدراكية المرئية الأساسية بقدر ما كان حقيقة الارتباط بنظام رمزي خارجي وصيرورته جزءًا منه. فالقراءة مثلاً نوعٌ متميز من أنواع المعرفة، وتثير أسئلة مزعجة حول المحل الحقيقي للذاكرة البشرية. والأكثر من هذا أن الثقافة النظرية تمثّل قطيعة مع أسلوب المعنى المجازي في الثقافة الشفاهية الأسطورية. فبينما يسند السردُ والأسطورةُ **الدلالات** significations، لا تعبأ النظرية بالدلالة بالمعنى نفسه إطلاقًا. فبدلاً من أن تشكّل النظريةُ الأحداث بصَهرها مع المعنى وربطها بالقياس والتشابه، تُمحّص، وتُحلّل، وتضع القوانين والصيغ، وتؤسس المبادئ والتصنيفات، وتقرّر الإجراءات اللازمة للتحقق من المعلومات وتحليلها. وتستند النظرية في تطورها التقدمي إلى أدوات الذاكرة المتخصصة

---

Bateson وسوزان لانجر Suzanne Langer وفرويد Freud وآخرين (93).

(50) Donald, *Modern Mind*, 273–74.

واللغات والقواعد»[51].

5

بعد هذه الإطلالة السريعة، قد نثير تساؤلاً عن كيفية ارتباط مجموعة «الأشكال الرمزية» التي استعرضناها من خلال قصة الجوانب الثلاثة عند دونالد، وتبدلات الهيمنة فيما بينها، بأنواع «الصحة» التي يمكننا تحديدها اليوم. فبالإضافة إلى الصحة الوصفية، التي سأعود إليها بإيجاز أدناه، حدَّدنا في الفصل الأول الصحةَ التعبيرية أو الأدائية (ما لدى صغار الشباب ممن استوعبوا داخليًّا السجايا الجسدية الخاصة بعادات احترام الكبار، وما لدى قائد الدراجة البخارية الفخور برجولته من لغة جسدية خاصة بالإعراض والاختيال والعَجْرفة). هذا النوع من السلوك -الذي أسميته «الأدء المُطابِق»- ينتمي، على وجه الدقة، إلى الجانب المتسم بالتقليد في الثقافة البشرية. وهو ما قد يبدو غريبًا في حالة قائد الدراجة البخارية، لأنه قد يرى نفسه -عند مستوى معين- غير متطابق مع معايير «المجتمع»، ومن نواحٍ مهمة فهو محق في ذلك. ولكنه يتطابق مع نموذج ابتدعه هو وغيره من معاصريه، بواسطة تعديل لغات التعبير الجسدي القائمة. وأما النقطة الحاسمة فهي أن هذا الأسلوب لم يأتِ في لغة وصفية، ولا في تمثيل مُقلِّد، أو تصوير فني؛ وإنما ينشأ أصلاً بواسطة أداء معانٍ محدّدة يعبّر عنها هذا الأسلوب.

ولكن من الحتمي أن تنشأ داخل هذا الأسلوب أنواع تصوير محددة. وستوجد طريقة بعينها للحديث عن أنواع مختلفة من البشر، فتصفهم وتحكي عنهم قصصًا؛ وستُستعمَل في ذلك عبارات وصفية بعينها، تنطوي على إعجاب أو غضب أو ازدراء رافض. بل ربما تطوِّر طقوسًا؛ ومن ثمّ قصصًا أيضًا ترتبط بالطقوس ارتباطًا تفسيريًّا، على نحو ما ارتبطت الأساطير بالطقوس في مجتمعات أسبق.

ثمة تشابهات إذن مع عصور أسبق. بل ربما نقول إن العديد من الأشكال المبكرة لا تزال حية، وإن كانت متضمّنة في ثقافة لغوية نظرية إلى حد كبير. إذ يلعب التقليد دورًا مهمًّا في حياتنا، يتناسب وكونه مكمِّلاً

(51) للرجع السابق 75-274. ويطوّر دونالد رؤيته للثقافة النظرية في الفصل الثامن. انظر أيضًا: *Mind So Rare,* chapter 8 and 343, note 307؛ حيث يُبيّن الارتباطَ بين معرفة القراءة والكتابة و«فكّ الارتباط بالسياق» decontextualization و«للّوضعة» objectification.

للكلام. فالإيماءات المتسمة بالتقليد تمنح كلماتنا قوةً وحيويةً. وأحيانًا ما تتعارض مع الكلمات من خلال السخرية، كحالي عندما أقول: «هو يعتقد أن صدام حسين تواطأ مع القاعدة»، على حين أدير سبابتي عند صدغي (في إيماءة تشير إلى الحماقة)، أو أن أردف عبارتي بـ«داه!» Duh!، تعبيرًا عن الحماقة أو الغباوة الشديدة.

ولا حاجة إلى القول إننا لا نزال محاطين بطقوس ومناسك تجعل حياة مجتمعنا حقيقية بالنسبة لنا، مثل: الأجازات القومية، جنازات المشاهير من أمثال الأميرة ديانا أو البابا يوحنا بولس الثاني.

ولكن صعود الثقافة النظرية عـدَّلَ سلسلة الأشكال. فقد حوَّل تطورُ الثقافة النظرية فَهمَنا للصحة الوصفية. وتتميز هذه التغيرات بمجموعة تمييزات تلعب دورًا حاسمًا في تفكيرنا، ولم توجد في ثقافات أسبق. أولها التمييز بين الحَرفي والمجازي. وربما تكون الأقوال المجازية حقيقية أيضًا، غير أنها لا تحمل غالبًا وزنًا حقيقيًا كالذي تحمله الأقوال الحَرفية التي يُعتقد غالبًا أنها تسجِّل حالة الأشياء كما هي، بدلاً من التلميح إليها عبر صور بلاغية إيحائية. وأما لدى بعض الكُتّاب المهمين ممن أسهموا بفكرهم في التنوير Enlightenment، أمثال هوبز ولوك وبنثام Bentham، فكان من الضروري تجنُّب المجاز تمامًا في الأمور الجادة، لئلا يضل المرءُ ضلالاً بعيدًا.

وأما ثاني التمييزات المهمة فهو بين الطبيعي والخارق للطبيعي. فالأقوال التقريرية الحَرفية الجادة عن النظام الطبيعي، أو الأحداث الواقعة فيه، غالبًا ما يكون بالمستطاع التحقق الدقيق منها، على حين أن ما يُزعَم من حقائق تتجاوزه، كالله أو الملائكة أو الأرواح أو نظام الكارما[52]، فهي بحكم طبيعتها عسيرة التأسيس؛ والحقُّ إن بعض الناس لا يؤمن إطلاقًا بمثل هذه الحقائق المزعومة.

ثم هناك الأسطورة، التي انخفضت منزلتها كما رأينا إلى فئة جديدة؛ فهي ليست بأقوال حَرفية صحيحة حقًّا، ولكنها تنطوي احتمالاً على صور بلاغية إيحائية. وهو ما يتوافق مع التمييز الجديد بين الحقيقة «الحَرفية» والحقيقة «المجازية» أو «الشعرية». وتهبط الأسطورة حاليًا إلى الفئة الثانية في أحسن الأحوال.

ويؤدي هذا إلى شكل ثالث من أشكال الصحة، سأناقشه بتفصيل أكبر

(52) الكارما: في المعتقدات الهندوسية والبوذية واليانية والسيخية والطاوية، هي قانون الثواب والعقاب المزروع في باطن الإنسان. (المترجم).

في الفصل السادس، وهو النوع الذي تتمتع به الأعمال الفنية، ومنها السرود الخيالية كالروايات. فمن الممكن النظر إليها بوصفها «صحيحة»، بل بوصفها حاملات حقيقة؛ غير أنه لا يمكن التفكير فيها بوصفها أقوالاً تقريرية، شأنها من شأن أسطورة الفكر عند أفلاطون التي تُعَدُّ أقل منزلة. وبطبيعة الحال، يتألف القصّ من أقوال تقريرية، تندرج تحت فئة جديدة، لا هي بالحقيقية ولا بالكاذبة، بل خيالية. ولكن الرؤية التي يحملها الكِتَاب بأكمله -كما في رواية دوستوفسكي Dostoevisky «الشياطين» Devils- يمكن أن نراها حقيقية، بل هي حقيقة من النوع الأعمق والأهم، ولكن هذه الحقيقة ليست تقريرية بل تصويرية.

ولعل انخفاضَ منزلة الأسطورة نتيجةٌ حتمية من نتائج الثقافة النظرية، ويمكننا أن نرى ذلك يحدث مبكرًا. لقد ذكرت استعمال أفلاطون للأسطورة في محاورته «الجمهورية». لكنه أَتبَعَ إبداعاته تلك بنقد لاذع (لا سيما في الكتاب الثالث من «الجمهورية») للأساطير المتداولة في الثقافة، التي شكلت أساس التراجيديا. فذهب أفلاطون إلى أن هذه الأساطير تُصوِّر الآلهة في صور غير لائقة إطلاقًا، بوصفهم مثلاً كائنات لديها رغبات جامحة، أو تعتريهم نوبات حزن لا يمكن السيطرة عليها. وكان لا بد من الرقابة على مثل هذه الصور.

ولكن التحويل الرمزي allegorization كان الملاذ الآخر الذي لجأ إليه مَن حكموا على سلوك الآلهة بأنه غير أخلاقي ومتهافت، في الحقبة الهيلينستية. إذ أمكن استنقاذ الأساطير بوصفها مصادر استبصار لاهوتي أخلاقي، إذا نظرنا إليها بوصفها أمثولات أو حكايات رمزية allegories تحمل رسالة أخلاقية؛ الأمر الذي يؤشر على تمييز واضح بين المحتوى السطحي والادعاء العقائدي الحقيقي الضمني. وقد كان هذا التمييز غريبًا على الثقافة الأسطورية الأصلية. فلم يكن الناس فيما مضى يلتزمون بما نسميه اليوم الحقيقة «الحَرفية» للأسطورة، بل فُهِمَ أن الأساطير تُلمح أيضًا إلى أشياء لم يُبَحْ بها تمامًا، وأن ثمة الكثير من الخفيِّ فيها بقدر المكشوف، وأن الأسطورة يتعدد معناها تعددًا لا يمكن اختزاله. بل غابت عن الأنظار ثنائيات التمييزات الحديثة التي تحدثت عنها هنا: الحَرفي/المجازي، الطبيعي/الخارق للطبيعي، الأسطورة/المعنى الضمني، الأسطوري/التاريخي. فالتصادمات التدريجية لهذه التمييزات كان لا بد أن تَتحدّى في النهاية، وتُزعزع غالبًا، ثالوثَ الطقس والأسطورة والفلسفة/اللاهوت، كما ذكرتُ أعلاه.

لقد ساعد تقويض مكانة الأسطورة وتنصيب الأقوال التقريرية الحَرفية عن النظام الطبيعي، على خلق هذا الصنف الثالث من الصحة، الذي سأسقيه «التصوير» portrayal، والذي يجد أمثلته النموذجية في أعمال فنية محددة. ولكن نظراتنا المعاصرة بهذا الخصوص، قد شَكّلها أيضًا مفكرو الجيل الرومانسي، ممن كتبوا في أعقاب جوته Goethe وهامان وهيردر. وسأعود إليهم في الفصل السادس.

وحصيلة ذلك كله أن هناك طريقة جديدة لتقديم نظام الأشياء، بل النظام الحقيقي، ولكنها تختلف عما نفعله في الفلسفة أو اللاهوت. فالحقائق فيها غير تقريرية رغم استنادها بشكل كبير إلى تقديمات الفن. بل الرواية مثلاً «شكل رمزي» من نوع مختلف، يقدم تصويرات ليست بأقوال تقريرية؛ «يقدّم» present الحقيقة ولا «يُمثلها» represents (وفي الألمانية يمكننا القول بأنه يقدم «Darstellung» لا «Vorstellung»)[53]. وليست الروايات طقوسًا أيضًا، لذا فهي الأقرب شبهًا بالأسطورة في الثالوث الأصلي؛ عدا أنها توجد في العصر النظري، بكل تمييزاته التأسيسية، وليس في الثقافة الأسطورية الأصلية.

* * *

وقد عانت الطقوس أيضًا من إزاحة عن مكانتها في العصر النظري. فأمست فكرةُ النظام الكوني، التي أشرنا إليها أعلاه بمصطلح رابابورت «اللوجوس»، قريبةً مما لا يمكن تصوره بواسطة التمييز بين الطبيعي/ الخارق للطبيعي. يتحدث فرانسيس أوكلي -في مناقشته لتاريخ المَلَكية- عن «عقلية قديمة يبدو أنها أحادية تمامًا، لم تدرك الحاجز المنيع بين الإنسان والله، فاعتقدت حدسيًا أن الله محايثٌ [حالّ] immanent في إيقاعات العالم الطبيعي والمجتمع المدني الدورية ومشتبكٌ بطريقة من الطرق مع هذه العمليات الطبيعية، ولذا نظرت إلى وظيفتها الأولى بوصفها وظيفة دينية أساسًا، تتضمن حفظ النظام الكوني و«التكامل المتناغم» بين البشر والعالم الطبيعي»[54]. الفاعلون البشريون جزء لا يتجزأ من المجتمع،

(53) تتضمن الرواية بطبيعة الحال أقوالاً تقريرية، ولكنها عن «عالم الرواية». فما تقدمه استبصارٌ بعالمنا (الحقيقي) يتخذ شكل التصوير. انظر الفصل السادس، القسمين 7 و8.

(54) Francis Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment* (Oxford: Blackwell, 2006), 7. وأعتقد أن روبرت بيلا Robert Bellah أثار مناقشة مماثلة في ورقته المستجدّة «ما المحوري في العصر المحوري؟» «What Is Axial about the Axial Age?,» *Archives Européennes de Sociologie* 46, no. 1 (2005): 70: «كلا الديانتين القَبَليّة والقديمة 'كونيتان'؛ ينصهر فيهما الخارق للطبيعة مع الطبيعة والمجتمع، جميعها، في كَون واحد».

والمجتمع جزء لا يتجزأ من الكون، والكون مندمج بالله. وما يوصف بأنه تحولات العصر المحوري[55] مال إلى كسر هذه السلسلة في موضع واحد منها على الأقل، إن لم يكن في أكثر من موضع[56]. ويذهب أوكلي إلى أن موضع الكسر الذي كان مصيريًّا -بوجه خاص- لتطورنا، نحن، في الغرب، كان التمزق في القمة إذا جاز التعبير؛ أي في الفكرة اليهودية (التي نسمّيها الآن) الخَلْق من العدم creation ex nihilo، التي تُخرج اللهَ من الكون تمامًا، وتجعله في موضع أعلى منه. وهو ما يعني احتمالاً أن الله يمكن أن يصير مصدر مطالب فصلناها عن «مسار العالم»؛ تلك التي أشار إليها ريمي براج بوصفها «حكمة العالم» التي لم تعد تقيِّدنا[57].

غير أن فكرة الخلق هذه، أدت أيضًا -عبر السجالات اللاهوتية في أواخر العصور الوسطى- إلى تمييز واضح بين الطبيعي والخارق للطبيعي، يُنظر بمقتضاه إلى الطبيعي بوصفه نظامًا يمكن تفسيره، في مستواه على الأقل، وبشروطه الخاصة به. وقد رسَّخ -لاحقًا- النجاحُ الهائل الذي أحرزه العلم الطبيعي في مرحلة مابعد جاليليو هذه الصورةَ للنظام الطبيعي.

هذا الترسيم الواضح للحدود جعل من الأصعب والأصعب التفكيرَ في الكَون القديم الموحَّد الذي يجمع الآلهة والبشر معًا. وهو ما كان المحل الأصلي للفعل الطقوسي. إذ تظهر ثانيةً، بطبيعة الحال، الإنجازيات الطقوسية performatives في لاهوت الإله الخالق، كما نرى في القدّاس Mass. لكن إبراز الفعّالية السببية داخل النظام الطبيعي، التي حققناها عبر التكنولوجيا، والتي تتميز تمامًا عن الفعّالية الطقوسية، جعل من الأيسر والأيسر الانصراف عن الفعّالية الطقوسية[58].

وثمة بالطبع أوجه تشابه. فعلى سبيل المثال، هناك بعضُ الخطوات

---

(55) العصر المحوري Axial Age: مصطلح استعمله الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز للإشارة إلى فترة تاريخية قديمة تمتد من القرن 8 إلى القرن 3 قبل الميلاد، تميزت بطرق جديدة للتفكير في الدين والفلسفة. وعَدّه عصرًا يمكن مقارنة بقية تاريخ الفكر البشري به، وقد أصبح نقطة نقاش في تاريخ الدين. (المترجم)

(56) See, for instance, S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986); see also Bellah, «Axial Age».

(57) Oakley, *Kingship*. See also Rémy Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard 1999), 219–39.

(58) إلى درجة أن للمعرفة الحديثة تواجه صعوبة كبرى في فَهم الطقوس في المجتمعات غير الغربية، كما بيّن تامبيا في كتابه *Magic, Science, Religion*, chapters 1–3. وكثيرًا ما تفسَّر بوصفها محاولة مبكرة مضلِّلة تمامًا للسيطرة التكنولوجية (سير جيمس فريزر Sir James Frazer، سير إدوارد تايلور Sir Edward Tylor)، أو بوصفها نوعًا من طرق العكوف على أنفسنا و/أو علاقاتنا الاجتماعية (إيميل دوركايم Émile Durkheim).

الإنجازية في النظام القانوني. فعبارة يقولها قاضٍ -من قبيل: «أُعلن أنك مذنب»، أو «أُعلن أنكما رجل وزوجته»- ترسل شخصًا إلى السجن، وتخلع على اثنين وضعًا قانونيًا يتمتع به المتزوجون. ولا وجود هنا لتدخل كَوْني؛ فكل المفترض سلفًا هنا هو النظام القانوني الذي يقرِّر هذه الخطوات. ولا يخلو الأمر تمامًا من مفارقة paradox؛ تنشأ عندما نحاول التفكير في كيف جاء النظام القانوني أصلاً. إذا كانت خطوةٌ لا تكتسب قوة إلا داخل هذا النظام، فماذا عن الخطوة (الخطوات) التي أقامت هذا النظامَ؟

إن المفهوم العام الأكثر انتشارًا لهذه الخطوة الأصلية في الغرب الحديث هو العَقد الاجتماعي social contract. وقد وُضِعت الصياغات النظرية التي لا نزال نستند إليها، في القرن السابع عشر أولاً. تَصوَّرت الصياغة الأصلية أفـرادًا منفصلين يجتمعون معًا ويعقدون اتفاقًا على تشكيل مجتمع سياسي. ولكن عندما يَتعيّن البدء من جديد في أيامنا هذه، فما يحدث غالبًا هو الدعوة إلى عقد جمعية تأسيسية، يُنتخَب أعضاؤها. ويصوغون دستورًا، قد يخضع لاستفتاء عليه أيضًا.

والسؤال الذي يخلق مفارقةً، ولعله سؤال تدميري أيضًا: مَن أضفى الشرعية على الخطوة الأولى؟ ولماذا ينبغي أن **يُعدَّ** قرارُ، لنقل، ثلاثمائة نائب منتخَبين، قرارًا للناس بالعَيش تحت مظلة نظام الحكم الذي يختارونه؟ وحتى إذا صُدِّق عليه باستفتاء، في ضوء افتراض الفردية الذي تقول به نظرية العقد الاجتماعي، فلماذا ينبغي أن يُلزِمني هذا القرار بوصفي فردًا؟

لا ريب في وجود عنصر «بادئ» متضمَّن في عملية إنشاء الدستور الحديث، قائم منذ تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية. وكثيرًا ما أثيرت هذه المسألة. إذ يمكن النظر إلى الدستور الأمريكي بوصفه إنجازيًّا طويل الأجل a long performative، أعلنت فيه ذاتٌ جَمْعية -تَحدّدت في البداية بـ«نحن الشعب الأمريكي»- تفعيلَ الدستور والعمل به. ومن الثابت منطقيًا أن يوجد هذا الفاعل أولاً بالضرورة كي يفعل؛ ولكن حقيقة الأمر أنه ما برز إلى حيز الوجود إلا عبر الدستور. فما يقرر وجوده هو الدستور.

وأما في التصور الأصلي للعقد الاجتماعي، فقد وُجِدَ شيء يماثل أفكارًا سابقة عن النظام الكوني، أو لعله من الأفضل القول، نظام خلقه إلهٌ متعالٍ عن الكون، أي فكرة القانون الطبيعي. فيذهب هوجو جروتيوس[59]

(59) هوجو جروتيوس Hugo Grotius (1583- 1645): شخصية هولندية بارزة في الفلسفة والنظرية السياسية والقانون. وضع أسس القانون الدولي القائم على فكرة القانون الطبيعي، وأسهم في تطور مفهوم الحقوق

إلى أن اتفاق الأفراد على تأسيس مجتمع سياسي عملٌ شرعيٌ؛ نظرًا إلى أسبقية مبدأ القانون الطبيعي القائل بأنه «يجب احترام الاتفاقات» [العقد شريعة المتعاقدين] pacta sunt servanda. وأما لوك فيذهب في صياغته إلى أن الجنس البشري قد تأسّس فعليًا بوصفه جماعة تسير وَفق القانون الطبيعي الذي يربط بينهم بوصفهم مخلوقات إله واحد.

ورغم أن عديدًا من الغربيين الحديثين لا يقبلون هذه المذاهب، فإن قدرًا من ظلالها لا يزال باقيًا في الفَهم على نحو يصعب الإفصاح عنه، وإن اتخذ شكلاً من قبيل: مبادئ ومعايير حقوق الإنسان والديمقراطية هي أروع إبداعات حضارة تُعبّر في حد ذاتها عن أفضل ما في كياننا المعياري وبالقدر نفسه ما نستحقه. لأنه مهما كانت معتقداتنا الميتافيزيقية، نميل إلى معاملة حقوق الإنسان كما لو كانت تدّعي مثل هذا الادعاء. ومن هنا، جاءت الفكرة الذائعة القائلة بأنه يمكننا نقض معيار أساسي في النظام الدولي، مثل سيادة الدولة، من أجل منع انتهاكاتها الجسيمة لهذه الحقوق.

* * *

ولكن بوجه عام، وفي عالمنا المُحبَط، يميل المعنى الأصلي للطقوس بوصفها إنجازية، داخل نظام أكبر، إلى الانزلاق من الفضاء العام، الأمر الذي يفسح الطريق أمام الإجراءات القانونية من ناحية، وهي إنجازية داخل سياق القانون الوضعي؛ وأمام مجرد مراسم من ناحية أخرى، طقوسية بمعنى من المعاني، دون قوة إنجازية. والمراسم وفيرة، سواء لإحياء الذكرى أو الاحتفاء بأحداث تاريخية مهمة. ولا يمكن تصور حياة البشر دونها. ولكن البُعد الإنجازي يبدو ذاويًا. ولا يتألف من شيء سوى إعادة تكريس أمتنا أو قضيتنا، غالبًا. ولا يكون تأثيره سوى داخل النفس، أو اجتماعيًا في أفضل الأحوال. ولا يغير شيئًا في نظام الأشياء.

أو على الأقل، هذه هي الطريقة التي تبدو بها الأشياء لنا. وتستحق أهمية الطقوس الحقيقية المستمرة مزيدًا من الاستكشاف. وسأعود إلى الحديث عنها في الفصل السابع.

---

بوصفها منتمية إلى الأشخاص وقدرتهم على الفعل. يُعدُّ مَن أوائل مَن عرّفوا فكرة المجتمع الدولي التي وجدت تعبيرَها لاحقًا في صلح ويستفاليا 1648 الذي أنهى حرب الثلاثين عامًا في الإمبراطورية الرومانية المقدسة. (المترجم)

(3)

# أبعد من ترميز المعلومات

1

شرحتُ في الفصلين الأولين الرؤية التأسيسية التعبيرية للغة، التي انتقلت من هامان وهيردر وهومبولت («هامان-هيردر-هومبولت»)، والتي نشأت لتتحدّى رؤية هوبز ولوك وكوندياك («هوبز-لوك-كوندياك») المهيمنة في أواخر القرن الثامن عشر. وأريد في فصول لاحقة أن أجادل عن قضيتي في أفضلية رؤية «هامان-هيردر-هومبولت»؛ الأمر الذي يتطلب النظر في رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» بتفصيل أكبر.

ولعله من المفيد، في هذه المرحلة، فحص الشكل العام لنقطة الخلاف بين النظريتين. تهتم هاتان النظريتان أساسًا بطبيعة قدرة البشر اللغوية؛ وتجادل رؤية «هامان-هيردر-هومبولت» بأن النظرة المنافسة [رؤية «هوبز-لوك-كوندياك»] تقدم صورة جدّ محدودة لهذه القدرة. ولا ريب في أن رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» قد انتقت استعمالاً مهمًا من استعمالات اللغة وقدمت له تحليلاً. ولكن ذلك ليس سوى جولة في إقليم واحد فقط داخل بلد أكبر. ولذا، سيكون هدفي هنا رسم مخطط مختصر لتضاريس أوسع، وبيان الحدود التي تربط بين هذه الأقاليم المختلفة؛ وإذا جاز التعبير، أرسم خريطة طريق أساسية. ثم أحاول لاحقًا ملأها ببعض المشاهد أو المناظر الطبيعية.

ولكن إذا كان هذا النقد صحيحًا، فكيف يمكننا تفسير معقولية رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» الظاهرة على السطح؟ أعتقد أن هذه المعقولية نابعة من تركيز محدود على استعمالات بعينها للغة، وهو ما أسماه فيتجنشتاين أمثلة محدودة متقشفة للغاية. إن قوة رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» تأتي من تركيزها على الوصف، وفي الأغلب وصف موضوعات [أشياء] مستقلة (في مقابل، مثلاً، وصف الذات)؛ والأكثر من هذا أنها

تأتي من منزلة العلم بوصفه نموذجًا [برادايم] في ثقافتنا، يقتضي وصفًا وتفسيرًا بألفاظ منزّهة عن الغرض، بل منزّهة عمومًا عن «المعاني البشرية» human meanings (وهو تعبير سأشرحه أدناه).

ولعل كلمة «الوصف» ليست هي الكلمة الأفضل. فقد تحدث هوبز ولوك عن قيمة الكلمات بوصفها «إشارات» إلى أفكارنا أو «إشعارات» بها، كما تحدّثا أيضًا عن فائدتها في توصيل هذه الأفكار. ولعله من الممكن صياغة رؤيتهما للاستعمال الأساسي للغة بوصفها ترميزًا encoding لأفكارنا أو معلوماتنا، بما يتيح لنا امتلاك هذه الأفكار برؤية أوضح، وتقديمها للآخرين أيضًا. ويدرك هوبز أغراضًا ثانوية أبعد من ذلك؛ كتعبيرات العداوة، والعديد منها جدّ ضارّ أو مدمر للغاية.

ويضفي تأكيدُ وظيفة الترميز هذه، معقوليةً على جوانب بعينها في فلسفة اللغة مابعد فريجه post-Fregean التي هيمنت على الفلسفة التحليلية analytic philosophy في القرن العشرين، وهو ما سأشرحه بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع. وهذا يضع في الحسبان حقيقة أننا نفعل باللغة أكثر من وصف الأشياء؛ إذ نستعملها مثلاً في طلب معلومات، وفي إعطاء أوامر. فإلى جانب المعلومات التي تنقلها الجملة الآتية: (1) «رجع جورج إلى البيت»، لدينا أيضًا جملة تطلب معلومات: (2) «هل رجع جورج إلى البيت؟»، وكذا جملة أَمرية: (3) «جورج، عُدْ إلى البيت!». وتشترك أفعال الكلام speech acts هذه -ذات القوة الإنشائية illocutionary force- في جوهر واحد أو «محتوى قَضَوي أو خَبَري» propositional content، مُركّب من إحالة reference وحمل predication، هذا المحتوى يُسنِد إلى جورج العودةَ إلى البيت؛ فهو (1) يُقِرُّ بأن الأمر كذلك، و(2) يسأل عما إذا كان كذلك، و(3) يأمر بأن يحدث.

وقد يعتقد المرء أن العمل اللغوي المهم هنا، الذي يتيح حدوث كل أفعال الكلام، هو الترميز. وربما يذهب إلى أن الحيوانات غير اللغوية قد تأتي أفعالاً تشبه تلك الأفعال الثلاثة -فالذكر المهيمن على مجموعته يضرب بقوة على صدره (والتقرير هنا: «أنا الشمبانزي الأعلى هنا»، أو لعله يصدر أمرًا ينطوي على تهديد: «ابتعد وإلا سحقتك»)؛ ويمكن أن نفهم أفعالاً من أفعال الشمبانزي تشبه طلب معلومات: «هل هناك نمل تحت ذلك الحطب؟». إن الانتقالة إلى اللغة هي التي تميّز البشر، وهو ما يكمن أساسًا في القدرة على ترميز محتوى قَضَوي أو خَبَري.

ويمكن أن تمتد طريقة التفكير هذه لتشمل أنواعًا أخرى من أفعال الكلام، كالوَعْد والاقتراح وطلب المساعدة، وغيرها. فهي أيضًا تتضمن محتوى قَضَويًا أو خَبَريًا. أستطيع أن أعِدَ بأن أجعل جورج يعود إلى البيت، وأن أطلب منك أن تفعل ذلك، وأن أقترح ذلك على جورج، وما شابه ذلك.

وبطبيعة الحال، تعكس هذه الطريقةُ «الاجتلامية»[1] excarnate في التفكير في اللغة بوصفها ترميزًا، ما أسميتُه في الفصل الأول نظرية «التأطير»؛ أي أن اللغة لا تغير الأغراض الأساسية لدى المخلوقات التي تمتلك اللغة أو تعدِّلها، بل توفِّر وسائل أخرى لتحقيق الأهداف نفسها. ولا تزال هذه المسألة الخلافية، المصوغة بهذه العبارات، أبعد من أن تكون واضحة. ولكننا نستطيع تسليط ضوء أقوى عليها بطريقتين: الأولى تَحرِّي مسألة الاستمرارية بين البشر وأنواع أخرى «عُلْيا». فإلى أي مدى يمكننا فَهم أهداف الأنواع الأخرى التي تسعى إليها، بوصفها مطابقة لأهدافنا، مع اختلاف الوسائل المستخدَمة؟ أو إلى أي مدى يمكننا فَهم القدرات الأساسية لدى الأنواع الأخرى على أنها مماثلة لقدراتنا تمامًا، باختلافات كَمِّية فقط؟ أحد الأبعاد التي تشجع وجهة نظر الاستمرارية هو بُعْد البراعة الأداتية instrumental ingenuity. فعندما ننظر إلى الثدييات العُلْيا، لا سيما الرئيسيات الأخرى، نرى تقدمًا منتظمًا في هذا الصدد: تستطيع حيوانات الشمبانزي الوقوف على الصناديق، واستخدام العصا لإسقاط الثمرة المرغوبة. بل هناك طيور تستطيع وضع ثمار الجوز في مواضع تمكّنها من فتحها. فلعل الذكاء البشري هو مجرد مرحلة إضافية في هذا التقدم، أي كمُّ القدرة نفسها بدلاً من أن يكون قدرة من نوع مختلف؟

وبقدر ما يبدو لك منظور الاستمرارية صحيحًا (وهذا يستند في جانب منه إلى ما تشعر به نحو التفسيرات الاختزالية)، ربما لا يبدو تطور اللغة أمرًا كبيرًا. قد يظهر الذكاء البشري، بكل بساطة، بوصفه درجة عُلْيا من البراعة الأداتية. وستبدو تكنولوجيتنا إنجازًا أهم للقدرة الأساسية نفسها التي يُظهرها الشمبانزي عندما يُسقِط موزةً بعصا. ومن المحتمل أن يُنظَر إلى تقدُّم البشر على هذه الرئيسيات بوصفه قائمًا في قدراتنا المتسعة على ترميز المعلومات ومعالجتها[2].

---

(1) الاجتلام: يعني نزع اللحم عن العظم أو تشفية الجثث البشرية، وهي إحدى ممارسات الدفن عند بعض الشعوب القديمة. وفي السياق الطبي الحديث: إزالة الأنسجة الزائدة. (المترجم)

(2) يعلِّق ليني موس Lenny Moss على هذا الميل، فيما بين بعض منظِّري الإدراك المعرفي cognitive، إلى فهم قدرات البشر الخاصة، كقدراتنا الفائقة على معالجة المعلومات، وأملنا المقابل في أننا نستطيع إنتاج آلات يمكنها أن تُبارينا في إنجازاتنا نفسها؛ وهو ما يبدو منطويًا على تجاهل كامل لدور المشاعر والترابط الوجداني في

ولعل الأمر ينطبق على التكنولوجيا، فماذا عن العلم؟ أهو الرغبة في فَهم العالَم على ما هو عليه حقًّا؟ أهو شيء مما قصده أرسطو عندما قال: «البشر جميعهم يرغبون في المعرفة»؟[3].

وماذا عن المعايير الأخلاقية؟ مبادئ العدالة؟ البحث عن الفضيلة؟ أو مرةً أخرى: ما الذي يمكن قوله عن المعايير الإستطيقية: معايير الجمال وما شابه؟

ثمة تفسيرات اختزالية من شأنها أن تجعل هذه الأمور تبدو مستمرة ظاهريًا. وفي سبيلها قد يجادل المرء قائلاً: ربما تكون الفينومينولوجيا [علم الظواهر] مُضلِّلة، وحتى العلم الخالص pure science مدفوع فعليًا بضرورة تكنولوجية.

وفيما يخص الأخلاق، يستطيع المرء الدفاع قائلاً إن جميع الحيوانات التي تعيش في جماعات تفرض أنماطًا معينة من الامتثال على أفراد القطيع. وهو أمر مستمر دون ريب عند أسلاف البشر، ثم في مطالبات البشر بالامتثال لخَير الجماعة. ويبدو واضحًا من منظور تطوري أن هذه المطالبات ستتطابق عند درجة معينة مع حاجات الجماعة الحقيقية، وأنها ستتجذر داخليًا، ثم تخرج عبر إحساس بالصواب والخطأ المغروس في نفوس أعضائها. ونحن نجد الحاجات الأساسية نفسها، التي يؤكدها التطور، مجتمعةً بصورة مختلفة بعض الشيء في أنواع مختلفة.

وأما عندما نأتي إلى الإستطيقا، فيمكن النظر إليها بوصفها ردود فعل غاشمة، لا تقوم على معايير موضوعية أساسية، بل يمكن تفسيرها سيكولوجيًا («الموسيقى هي كعكة الجبن المسموعة»[4]).

ورغم هذا، فبقدر ما يبدو هذا النوع من الاختزال غير معقول، فسنكون أكثر استعدادًا لتقبُّل أن مجيء اللغة جلب معه أهدافًا وأغراضًا جديدة؛ وأن اللغة ليست مجرد أداة تقدم وسائل أكثر فعّالية لأهداف موجودة سلفًا. ويستطيع المرء القول بأنها ليست تكنولوجيا بكل بساطة أيضًا؛ حتى

---

تطور البشر؛ وذلك في دراسة له ستنشر قريبًا بعنوان:
«From a New Naturalism to a Reconstruction of the Normative Grounds of Critical Theory».
انظر أيضًا دراسته:
«The Hybrid Hominid: A Renewed Point of Departure for Philosophical Anthropology,» in *Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human Between Transcendental and Empirical Perspectives*, ed. Phillip Honenberger (New York: Palgrave Macmillan, 2015).

(3) تلك هي السطور الافتتاحية الذائعة في كتاب أرسطو: *Metaphysics*.

(4) Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Viking Publishing, 2002), 534.

لو وضعنا في الحسبان ما بيّنه مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan بشأن الطريقة التي تحوِّلنا بها التكنولوجيات الجديدة. فاللغة بالأحرى جوهرية لكل تكنولوجياتنا.

ومن ثم، فإن المدخل الثاني لنقطة الخلاف هو فحص طبيعة اللغة نفسها، والنظر فيما إذا كان من الممكن فَهمها تمامًا دون افتراض مثل هذه المخاوف غير المسبوقة. وذلكم هو النهج الذي انتهجناه في الفصلين الأولين، وسنستمر عليه في بقية هذا الكتاب. وأما الاعتبارات الواردة في الفقرات السابقة بشأن عوامل انجذاب (البعض) إلى التفسير الاختزالي، فهي تساعد على تفسير إغراءات تبنّي منظور الاستمرارية، وعلى رؤية الاختلافات فيما بين الأنواع بوصفها اختلافات في الدرجة، أو في وسائل الوصول إلى الأهداف نفسها. ويستهدف التفسير الاختزالي إضعاف -بل دحض- الفينومينولوجيا التي تميل إلى تأكيد الطبيعة الفريدة لأنماط من الحياة مُلْهَمة لغويًّا.

إن ذلك النّهج الاختزالي القائل بالاستمرارية يشجع التركيز على الوصف، أو بدلاً منه ترميز المعلومات بوصفه الوظيفة الأساسية للغة. ومن هذا المنظور، يمكن بشكل رئيسي قراءة الانتقالة إلى اللغة بوصفها تقدمًا تقنيًّا يُعزِّز استمرار أهداف البقاء والازدهار بوسائل أكثر فعّالية.

وأما المحاولات التي ذكرتها في الفصل الأول بشأن تقديم تعلُّم الشمبانزي لغة الإشارة بوصفه خطوة على طريق الاستمرارية، وشكلّ واحدٌ منها أدّى إلى لغة مكتملة لدى نوعنا البشري، فإنها تتقاسم هذا النّهج الاختزالي القائل بالاستمرارية. وأثناء مناقشتي في ذلك الفصل، حاولت إيضاح أن طبيعة قدرتنا اللغوية تُبيِّن أن هذا الأمر محل شكٍّ كبير.

لقد تعلمت حيوانات الشمبانزي الإشارات إشارةً تلو الإشارة، ولكن الكلمات لا يمكن اكتسابها بهذه الطريقة. فالكلمة لا تعطي معنى إلا داخل اللغة كلها؛ فإحساسنا بما نستطيع قوله تكتنفه دائمًا تجربتنا المتكررة بما لم نستطع قوله (بعد)؛ كما أن استيعابنا لأشياء ومواقف بعينها يتشكل على خلفية هذا الكل الأكبر الذي تكون هذه الأشياءُ والمواقفُ فصوصًا منه. ثمة ههنا كلية ذات شُعَب ثلاث، تغيبُ تمامًا عن قدرة اكتساب الإشارات التي تتقنها حيوانات الشمبانزي.

* * *

ولكن حتى إذا ارتاح المرء لمدخل الاستمرارية، وكان على استعداد لتقبل

التفسيرات الاختزالية لأحكامنا الأخلاقية والإستطيقية، فإن التعقيد والدقة العظيمين في قدرتنا على ترميز المعلومات في لغة، لا يمكن أن يَكُفّا عن التأثير. وحقيقة الأمر أن هناك مزاجًا فلسفيًا يجمع بين الميل إلى اختزال آلي وتقدير حماسي لهذا التعقيد وتلك الدقة، وهو مزاجٌ مشترك على نطاق واسع في الفلسفة التحليلية وعلم الإدراك المعرفي.

إن قدرة الترميز أمر مذهل حقًا. وتتباين بشدة مع طريقة أخرى نستطيع بها نحن البشر نقل المعلومات، عبر الإيماءات المتسمة بالتقليد التي هي كليّة وأيقونية، على حين أن اللغةَ الوصفية تحليليةٌ وتركيبية[5].

وعندما نحاول فَهم ما يجري هنا، فسيبدو أن التركيب يحدث وفقًا لقواعد، نسمّيها نَحْوية ومتعلقة ببناء الجملة. ويبدو أن قواعد النحو وبناء الجملة في كل اللغات تشترك في سمات رئيسية محددة، ويمكن تحليلها من حيث المُسنَد إليه subject والمُسنَد predicate أو الإحالة reference والحمل predication. ولكن هذه البنية تتسع لتعقيد كبير. فبالإضافة إلى جُمَل بسيطة مثل «قبَّلَ جون ماري»، لدينا جُمَل أعقد مثل: «الكلب القَروي الذي اشتراه جون الأسبوع الماضي، جرى فأمسك بالعصا بين فكيه، ثم عاد ووضعها بين قدمي ماري». ونستطيع تحليل هذه الجملة إلى عبارات اسمية noun phrases (NPs) وعبارات فعلية verb phrases (VPs)، ويجب النظر إليها بوصفها ذات ترتيب هرمي. فمصطلح الفاعل [المُسند إليه أو المحمول عليه] -وهو الكلب- يحدَّد من خلال صفاته: قَرويّ، اشتراه جون الأسبوع الماضي. والعبارة الاسمية بأكملها تتضمن داخلها عبارة فعلية (اشتراه جون الأسبوع الماضي).

وإنّ جُمَلاً كهذه يمكن، من ثمّ، أن تركَّبَ في نصوص أكبر كالقصص، ولهذا الغرض ترتبط بأنواع مختلفة من الإحالة إلى متقدِّم anaphoric أو متأخِّر cataphoric، عبر الضمائر وغيرها من كلمات. فمثلاً، في الجملة التالية، في قصة تبدأ بالجملة الطويلة أعلاه، ربما نقرأ: «هذا الكلب كان رائعًا حقًا»، حيث الكلمة التعلُّقية، «هذا»، تقوم بالربط السياقي.

وإتقان كل ذلك -قواعد النحو في امتدادها الأكمل، وإبداع القصص وغيرها من النصوص- يستغرق وقتًا طويلاً، ويحدث في سنوات المراهقة

(5) تفترض تفسيرات القرن الثامن عشر، لأصل اللغة، مصدرًا ثنائيًا لقدرتنا المتطورة، في الصيحات التعبيرية من جهة، وفي الإيماءات من جهة أخرى. والحقّ إنهما يجتمعان في الخطاب غالبًا، كما سنرى لاحقًا. ولكننا نجد، بشكل مثير للاهتمام، في اللغات الإيمائية التي تطورت وسط الصُمّ و/أو البُكم أن الإيماءات نفسها تتخذ سمات تحليلية تركيبية كالتي نجدها في حديث البشر المعياري.

عـادةً[6]. وينشأ بكل وضوح السؤال: كيف نفعل ذلك؟ إن تحليل قواعد التركيب وأساليبه جزء مهم من المعرفة البشرية منذ القواعد العظمى المبـكـرة؛ فالسنسكريتية واليـونانيـة تـوفِّـران نـقـاط الأصـل في العالم الهندوأوروبي. والأكثر من هذا، تنشأ أسئلة عن هذه القدرة نفسها: كيف نشأت هـذه القدرة خـلال التطور؟ وكيف اكتسبتها أجيال متعاقبة من الأطفال؟ يجيب تشومسكي تخمينًا عن السؤال الأخير بأن سمات هذه القواعد والأساليب جزء لا يتجزأ من ميراثنا أبًا عن جدٍّ، بحيث يرشدنا نطاق الأدلة الضيق، في حديث البالغين حولنا (وغالبًا ما يكون مَعيبًا وغير ملتزم بقواعد النحو)، إلى القواعد النحوية لجماعتنا اللغوية[7].

وبغضّ النظر عما يعتقده المرء في هذه النظريات، ففيها خطة فكرية مهمة يجب متابعتها: فَهم القدرة التي تكمن وراء اتباع القاعدة في النحو وبناء الجملة والبناء الـدلالي على نحو أعـمّ. ولا يهدف انتقادي المستلهَم من رؤية «هامان-هيردر-هومبولت» إلى استبعاد هذه الخطة أو التقليل من شأنها بأي معنى من المعاني. بل على العكس تمامًا. ولكن ما سأحاول إيضاحه يمكن إيجازه في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى مُفادها أن وظائف الوصف وترميز المعلومات -التي تحاول هذه الخطة استكشاف دعائمها- أبعدُ ما تكون عن استنفاد وظائف اللغة واستعمالاتها وإمكاناتها. وهو ما سيمضي بالتوازي مع محاولات إيضاح سمات الوعي اللغوي التي تتحدّى تفسير الاستمرارية الاخـتـزالي. ويمثل هذان المسعيان جانبين في المشروع الفكري ذاته، تمامًا كما تؤسّس النزعتان الاختزالية reductivism والوصفية descriptivism -محل النقد هنا- جانبين في رؤية غير ملائمة للغة البشرية والحياة، مارست سلطةً لا

(6) انظر العمل المثير للاهتمام الذي اشترك فيه جون إيه. لوسي وسوزان جاسكينز:
John A. Lucy and Suzanne Gaskins, «Grammatical Categories and the Development of Classification Preferences: A Comparative Approach,» in *Language Acquisition and Conceptual Development*, ed. S. Levinson and M. Bowerman (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 257–83.

(7) يخمِّن مارك سي. باكر في كتابه Mark C. Baker, *The Atoms of Language: The Mind's Hidden Rules of Grammar* (New York: Basic Books, 2001) - أن الاختلافات بين قواعد النحو في اللغات البشرية المختلفة يمكن تفسيرها بعدد محدود من أُطر مختلفة «متغيرة العوامل». فالأطفال مبرمجون تطوريًّا، بحيث لا يحتاجون سوى إلى التقاط أيِّ الأُطر ينطبق على لسانهم الأم لكي يتحدثوا بطريقة صحيحة. وثمة تخمينات أخرى مثيرة للاهتمام؛ فمثلاً يفترض دينيس بوشارد Denis Bouchard أننا قد نفسر تطور التوازي في التمييز بين الدال significant والمدلول signifié، عند سوسير، من الناحية العصبية، عبر تطوير «أنظمة دماغية غير متصلة بالإنترنت»، انظر كتابه: *The Nature and Origin of Language* (Oxford: Oxford University Press, 2013), part 3.

تستحقها في ثقافتنا.

وأما النقطة الثانية فهي أني أريد تِبيان أن الوظائف اللغوية التي سعت نظريات البناء الدلالي أو قواعد النحو المُلازِمة إلى شرحها غالبًا -أعني وصف موضوعات مستقلة قائمة بذاتها[8]- لا يمكن ممارستها بمعزل عن الوظائف الأخرى التي حدّدتها في نقطتي الأولى. وليس الأمر كما لو أننا نستطيع ممارسة هذه القوة الوصفية دون أي قدرة على إجراء الوظائف الأخرى- كما قد نتخيل أنه كان بمستطاعنا استعمال لغتنا العادية لوصف العالم من حولنا دون الشروع في حكي القصص أو كتابة الروايات. سيكون هذا العالم فقيرًا على نحو مريع، ولكنه يبدو ممكنًا. بل يستطيع المرء أن يتخيل مجتمعًا شديد التزمُّت، صارمًا، يحرِّم أي نوع من أنواع حكي القصص الخيالية. ولكن القدرات والوظائف الأخرى التي سأستعرضها في الصفحات الآتية لا توجد بهذا النوع من العلاقة التجاورية مع قدراتنا الوصفية اليومية؛ بل تمتزج بها ولا يمكن أن تنفصل عنها[9].

## 2

اسمحوا لي أن أبدأ بالشروع في النقطة الأولى، وهو ما تركه الثلاثة «هوبز-لوك-كوندياك».

من منظور المدخل الوصفي، لا بد أن تتضمن القدرةُ اللغوية قدرةً على توليد مفردات وصفية، كلمات يمكن استعمالها لوصف أشكال الواقع التي نصادفها. ولكن رؤية «هوبز-لوك-كوندياك»، وما انحدر عنها من نظريات، لا تستطيع حتى أن تعطي تفسيرًا ملائمًا لهذه القدرة. وسأحاول أن أُبيِّن لاحقًا أن كثيرًا من مفرداتنا لا يمكن توليدها بالكيفية التي تفترضها تلك الرؤية. وذلكم لأنه لا مكان فيها (لما أسميته في الفصل الأول) القدرات التأسيسية الخاصة في اللغة.

(8) الحالة المُباينة لهذه الأوصاف هي الأوصاف التي تحاول نقل رغباتنا ومشاعرنا ودوافعنا وردود أفعالنا وأمزجتنا، و/أو أوصاف الموضوعات في دلالتها بالنسبة لنا. وسأتوسع في هذا الشأن في الفصل السادس. ولكن الأوصاف بحد ذاتها تتباين أيضًا مع البُعد الإنجازي في الخطاب.

(9) يقول روان ويليام Rowan Williams في كتابه: *The Edge of Words: God and the Habits of Language* (London: Bloomsbury, 2014), chapter 1, section 1: «تبيَّن أن اللغة العادية -مجردةً إلى هيكلها الوصفي العاري- ليست سوى جزء من نموذج نشاط أكبر بكثير وأكثر تنوعًا». وقد عثرتُ على هذا الكتاب المضيء للغاية في مرحلة متأخرة من إنهاء كتابي هذا. ووجدتُ فيه تداخلاً كبيرًا مع ما أردتُ قوله، قد صيغ بأسلوب مختلف تمامًا. فقد تناولنا المنطقة نفسها، ولكن من نقاط بداية مختلفة.

بل إنه إلى جانب إعطاء هذه القدرة على إنشاء المفردات، فإن صيرورتنا حيوانات لغوية تغيّر طريقة وجودنا في العالم، وطريقة وجودنا مع بعضنا البعض. تميل الرؤية القائلة بأن اللغة تقوم بترميز المعلومات إلى اعتبار اللغة مُوفِّرة **أدوات** instruments مفيدة للغاية في تحديد معرفتنا بالعالم ونقلها. ولكن اللغة تخلق سياقًا لحياة البشر وأفعالهم، ومنها الكلام، سياقًا يستحق في حد ذاته انتباهًا. ونحن نرتبط بهذا السياق لا كما نرتبط بأداة نستطيع التقاطها أو وضعها، وإنما هو وسط نكون فيه؛ فهو صفة مائزة لما نحن عليه. ويفتح لنا أبعاد وجودٍ أخرى، لا نستطيع تجاهلها إذا أردنا فَهم طبيعة اللغة وطبيعة وجودنا في اللغة. وهي أبعاد نتغافل عنها غالبًا عندما نركز على الوصف، أو ترميز المعلومات، بوصفه الوظيفة الرئيسية للغة.

وعلى سبيل استباق المناقشة التي ستجري في فصول لاحقة، أريد هنا بإيجاز تعداد بعض الصفات المميزة لوجودنا اللغوي من ناحية، وسمات استعمالات اللغة من ناحية أخرى، التي غالبًا ما تُهمَّش تهميشًا كبيرًا. وسأقدم خمس نقاط: تتعلق اثنتان منها بالطرق التي تُغيّر بها اللغة عالَمنا، وأما بقيتها فتُبيّن كيف نوسّع مجال إفصاحنا، فنولّد مفردات جديدة، بطرائق لا يمكن أن تفهمها رؤية «هوبز-لوك-كونديك».

**(1)**

بادئ ذي بدء، هناك السمة التي ناقشناها في الفصل الثاني: ارتباط اللغة بالانتباه المشترك، أو التشارك. فالقدرة البشرية الخاصة بهذه الطريقة الأحدّ والأوعى بالوجود معًا هي شرط تطور اللغة، كما رأينا هناك؛ وهي تَتجدد بانتظام وتَتعزّز في التبادل اللغوي أيضًا. هذه طريقة يحوّل بها تطورُ اللغة طريقتَنا في الوجود بوصفنا نوعًا حيوانيًا.

إن كوننا في اللغة يعني كوننا في علاقة تشارك محتملة مع آخرين؛ الأمر الذي يربطنا -من حيث المبدأ- بأي أحد وبكل أحد؛ بل إننا نعيش -عمليًا- في دوائر أو جماعات محددة: أسرة، قرية، مجتمع سياسي، جماعة دينية أو أخوية، إلخ.، وهي مواقع يتحقق فيها التشارك، بشكل متكرر ومنتظم غالبًا، بل يقترب من أن يكون متواصلاً أو مستمرًا. أنْ تمتلك اللغةَ يعني أن تكون في فضاء اجتماعي، وأن تكون واعيًا بأنك فيه.

الفضاء الاجتماعي مهمٌّ. ونحن نسعى منذ نشأتنا إلى التشارك والحميمية والحب، ولا نتجاوز هذه الحاجة أبدًا، حتى وإن ظهرت في حياتنا لاحقًا مجموعة علاقات أقل حميميةً وانخراطًا على المستوى الشخصي. وهذه العلاقات لها معنى بالنسبة لنا، من حيث الأهمية في حياتنا؛ فهي مهمة من نواحٍ مختلفة، كبيرةً كانت أم صغيرة.

بل نحتاج أيضًا -بوصفنا كائنات لغوية- إلى فَهم هذه العلاقات: حب، صداقة، أواصر بين المواطنين، أخويات، كنائس، أحزاب، وكل منها له متطلباته ومعاييره. ولا يمكننا العَيش في هذه العلاقات ونقوم بما تقتضيه إلا بقدر من الإفصاح articulation: ما معنى أن تكون صديقًا، وعاشقًا، ومواطنًا، وعابدًا في جماعة من العُبّاد، إلخ. في البداية، تعطينا أُسرتُنا وثقافتنا طريقةَ التعبير اللفظي هذه، ولكننا قد نبادر إلى تغييرها أيضًا (إلى العكس جذريًّا)، أو تبديلها، أو تنقيحها وتصفيتها.

ومن الممكن تسمية هذه الإفصاحات عن المعاني البشرية «تفسيرات» interpretations، لا لأنها تنشأ من أفعال تفسير شخصية، فهي في البداية وفي جانبها الأعظم ليست كذلك، بل لأنها يمكن أن تتغير بمثل هذه الأفعال الشخصية، وذلك أصيل في طبيعتها.

إني أتحدث هنا عن «معانٍ بشرية»، وسأتحدث أيضًا عن «معانٍ متجاوزة للبيولوجي» metabiological meanings؛ ويترابط هذان التعبيران ترابطًا وثيقًا، ويحتاجان إلى بعض الشرح هنا. ثمة فئة مُباينة للمعاني البشرية يمكن وصفها بأنها «معاني الحياة» life meanings. وهي فئة لها دلالتها وأهميتها عندنا، إلا أننا والحيوانات في هذا الأمر سواء. فمن المهم بالنسبة لنا -وللحيوانات- حفظ حياتنا، كأنْ نجد الوسيلة إلى العَيش والطعام والمأوى، إلخ. وأما قضايا كتحديد معنى الحياة، أو تلبية متطلبات الحب، فتمسنا وحدنا نحن البشر.

معاني الحياة هي طرائق دلالة يمكن أن تنطوي عليها الأشياء بالنسبة إلى كائن حيٍّ أو فاعل يسعى إلى تحقيق أهداف أو أغراض محددة يمكن تحديدها من الخارج، ولو حتى بواسطة كائنات لا تتشارك هذه الأغراض. ولذا، يمكننا إسنادها إلى الحيوانات، أو بعضها إلى بعض، بشكل مستقل عن فَهم الذات. وما علينا سوى تحديد حاجات الحيوان وأنماط الفعل -صَيد فريسة، أكل عُشب، بناء أعشاش- التي تلبِّي بواسطتها هذه الحاجات. ويمكننا معرفة معاني حياة أخرى، حتى في حالات لا يميزها

الحيوان نفسه. فمثلاً، نستطيع معرفة أن أفراد نوع محدد يحتاجون إلى بعض العناصر الغذائية في نظامهم الغذائي، رغم أنهم هم أنفسهم لا يتفاعلون بشكل انتقائي واعٍ مع هذه الحاجة. وتُحدّدُ معاني الحياة من خلال أساليب حاجة وفعل يمكن تمييزها موضوعيًا.

ولكن المسألة تختلف بشأن المعاني البشرية أو المتجاوزة للبيولوجي؛ فهي تتعلق بأهداف وأغراض وتمييزات بين الأفضل والأسوأ، ولا يمكن تحديدها من حيث حالات أو أساليب قابلة للتمييز موضوعيًا. فإذا كان ما أسعى إليه حياةً ذات معنى، أو شعورًا عميقًا بالسلام، أو اتحادًا بالعالم، أو تصالحًا مع الأشياء، أو استمتاعًا عميقًا بالتشارك مع أحبائي، وما شابه، فإن ما أسعى إليه لا أستطيع إحرازه بأسلوب قابل للتحديد موضوعيًا. ومن أجل رؤية ما يكون على المحك هنا، على المرء أن يتعمق في لغة وصف الذات، وأن يتعرف على ما تعنيه حياة كاملة بالنسبة لي (أو لثقافتي بوجه عام)، وما أعنيه بشعور السلام، وما يتطلبه التشارك العميق.

ويمكننا صياغة ذلك بالطريقة الآتية: إن لغة المعاني البشرية لا تُترجَم إلى لغة حالات قابلة للتحديد موضوعيًا، حالات يمكن استيعابها من الخارج دون إحالة إلى فَهم الفاعل لذاته. ثمة ههنا عدم قابلية قياس. والتمييزات المَغنيّة لا يمكن التعبير عنها من الناحية الخارجية. فالمعاني البشرية تفتح منظورات بشأن ذواتنا وعالمنا لا يمكن نَظمها ببساطة مع معاني الحياة.

ومعاني الحياة قائمة، بالطبع، بالنسبة إلى البشر أيضًا. فهي تؤثر في حياتنا، على نحو مستقل عن كيفية فَهمنا لها. فأنا أحتاج إلى نوع من المعادن في نظامي الغذائي، ولا أعرف ذلك بعد. ولكن رغم أن الحياة والصحة مَغنيان مهمّان بالنسبة لي، ويحرّكانني، فيمكننا بسبب حقائق علم الأحياء القول -نتيجة لذلك- إن «الحاجة إلى الكالسيوم» هي إسناد دلالة وأهمية تنطبق عليّ.

وأما التطلع أو الحاجة إلى الحب أو الصداقة فلا يمكنها إلا أن تؤثر فيّ، وتحفّزني الى الفعل، بقدر من الإفصاح. وخارج أي إفصاح، لا أستطيع رؤية ما أحتاجه هنا، على حين أنني في حالة الكالسيوم أعرف، ويجب أن أعرف أني أريد حياة صحية قوية؛ بل إني أتفاعل للحفاظ على حياتي حتى دون تفكير. ونتيجة لذلك، فإن فَهم الذات (غير المشوّه) شرط حاسم لتلبية هذه الحاجات البشرية. وهي بهذا المعنى متجاوزة للبيولوجي.

وصحيح أنك تستطيع أن ترى من الخارج أني أحتاج إلى نوع معين من الحب، تمامًا كما تستطيع أن ترى أني أحتاج إلى الكالسيوم، ولكن هذا (إذا نَحّيت جانبًا فوائد الصحة الجيدة لعلاقة سعيدة) لا يمكن أن يقوم إلا على إفصاحك عن/تفسيرك لـ المعاني البشرية.

الآن بالطبع، تسبِّب المعاني البشرية قلقًا لأنصار منظور التأطير، أو المنظور الاستمراري الاختزالي، للّغة والتطور البشري، وتُوقعهم في حَرَج. إذ لا يستطيعون ترجمتها، ولكنهم يستطيعون (يحاولون) تقديم **تفسير** اختزالي لها. فيمكنهم تجاهل أساليب وكيفيات الحب الجنسي، وتحديد أسلوب «الرباط الزوجي» الذي يمكن تحديده خارجيًّا بأنه حاسم وضروري؛ حيث يظل الذكر والأنثى معًا بعد التزاوج ورعاية الذُّرية. ثم نستطيع تقديم تفسير من جهة الانتخاب الطبيعي لانتشار هذا الأسلوب بين البشر، مُفاده أن أطفال البشر يبقون عاجزين لفترة طويلة، ولا شيء آخر يضمن بقاء النوع. وبالمثل، يمكن تفسير الأخلاق والفضائل بأنها انعكاس فينا لنموذج التماسك الاجتماعي وتبادل المساعدات، بما يضمن بقاء البشر. وبذلك تُتجاهَل أشكال الفَهم المختلفة على نطاق واسع لما تتكون منه الأخلاق، وأنواع الطموح المختلفة التي تدعمها، وتنوع أشكال فَهم الانتماء -كل ذلك يُتجاهَل بوصفه ظواهر ثانوية epiphenomenal.

* * *

وثمة قضية أخرى مهمة تدور حول ما يعتقده المرء في مثل هذه التفسيرات الاختزالية. فإذا وَجَدَ أنها غير مقنعة، سيدرك أن أحد «الاستعمالات» الحاسمة للغة هو تأسيس أشكال متنوعة من الاتصال أو العلاقات البشرية والحفاظ عليها، لذاتها وفي حد ذاتها، بالمحادثات العادية غير الرسمية، وعبر أشكال مختلفة من الانتماء والتضامن، وصولاً إلى أكثر أساليب التشارك حميميةً.

وأما الاستعمال الثاني المهم فهو الإفصاح عن هذه العلاقات، عن معناها ومطالبها. فنحن نحتاج إلى إيجاد «أسماء» لها بمعنى ما. هل يبدو ذلك مألوفًا؟ هل نعود ثانيةً إلى منطقة «هوبز-لوك-كوندياك»، حيث نجد أسماء لوصف الأشياء؟ ولكن الإفصاح هنا أمر مختلف تمامًا عن إيجاد كلمات لموضوعات أو أشياء مستقلة. وذلكم لأن الكلمات تُعِين هنا على تشكيل المعاني التي يمكن أن تُستعمَل الكلمات لوصفها. ثمة بُعد تأسيسي لتقديمها، لا يدركه منظور ترميز المعلومات ولا يستطيع التعامل معه.

وسأتوسع في هذا الشأن في الفصل السادس.

(2)

سمة أخرى من سمات الوعي اللغوي، ألا وهي أنه يحمل معه -كخلفية على الأقل- إحساسًا بالكلية، في أبعادها المتنوعة التي ألمحتُ إليها أعلاه. فنحن نحسّ أن الكلمات التي نستعملها الآن، سواء في الحديث الخارجي [الحواري] أو الداخلي [المونولوجي]، جزء من قدرة لغوية أكبر؛ وأن ما نستطيع التعبير عنه الآن محدود بحدود؛ وأن الأماكن والأشياء التي نركز عليها الآن هي جزء من كُلٍّ أكبر في المكان والزمان.

إن العالم كما نعيشه في أي لحظة مليءٌ بالأشياء والحالات التي نستطيع وصفها، وأمور يمكننا صَوْغها. وعند التخوم أو الحدود، ثمة أشياء أخرى لم نستطع بعد الإفصاح عنها، ولكن ربما نستدعيها في أي لحظة. ونحسُّ أننا نستطيع إيجاد سبيل لفعل ذلك؛ فانطلاقًا من تعبيرات مألوفة لدينا بالفعل، نستطيع أن نجرّب صياغة ما يُعَدُّ (بالنسبة لنا) الآن مما لا يمكن التعبير عنه. وعلى حد تعبير ميرلوبونتي (الذي اقتبسناه أعلاه في الفصل الأول، القسم 4): بالاستناد إلى خلفية ما حققناه بالفعل من «كلام يُتَكلَّمُ به»، يمكننا توليد «كلام يَتكلَّمُ» جديد[10].

في الفصل الأول، فحصنا فَهمَ هيردر للوعي اللغوي. **الانعكاس**[11] هو نوع من التركيز على الموضوع أو الشيء المُسمَّى. بل يعني أن الكلمة التي نستعملها نبعت من إحساس بأنها الكلمة الصحيحة. وهو ما ينطوي على كُليّتين ذكرناهما في الفقرة السابقة: أولاهما أن الكلمة الصحيحة تظهر بحد ذاتها من بين العديد من الكلمات الممكنة، سواء كانت موجودة بالفعل أم اختُرِعَت؛ لذا لا بد أن اللغةَ بوصفها كلاًّ موجودة سلفًا. وثانيتهما أن الموضوع أو الشيء المُسمَّى يَبرز من سياق، من خلفية؛ وعليه ثمة -وجوبًا- حسٌّ بموقف كليٍّ جغرافيًا واجتماعيًا وكونيًا.

ولذا، تعني اللغة ضمنًا طريقة مختلفة للوجود هناك being there، الوجود حيث تكون أنت؛ هناك وليس في أي مكان آخر. ثمة حسٌّ تبايني؛

(10) See Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), 229.

(11) [Besonnenheit] «reflection».

حسٌّ بالموضوع أو الشيء بوصفه مقابلاً للسياق، حسٌّ بـ«هنا» بوصفها مقابلةً للخلفية الكلية.

ولكن داخل هذا النوع من الوعي الكلي، توجد مواقف مختلفة ممكنة وأنواع متنوعة من التركيز. في معظم الوقت، نركز على موضوع أو شيء محدَّد يرتبط بمسألة محددة في الذهن، وعندئذٍ تتراجع الكليات إلى الخلفية. أفحص هذا الموضوع أو الشيء المحدَّد بهدف تحصيل معرفة دقيقة به، أو إيجاد تفسير مناسب للكيفية التي يكون عليها، أو استيعاب كيف أستطيع استخدامه بوصفه أداة. أو أنني لم أعد واعيًا تمامًا بما يحيط بي، سوى انشغالي باجتماع إشكالي مع العميد الأسبوع القادم. أو أنني أحلم بالهرب إلى الريف.

ولكن هناك أيضًا موقفًا ربما يُعتقَد أنه ليس محل تركيز؛ مجرد التواجد هنا، مع إحساس بتدفق الخلفية كلها. أنا أنظر إلى هذه الشجرة، وأحسُّ بالشمس والغابة كلها، وبالأفق البعيد وحياتي وكأنها في تيار زمني متدفق، وكيف يثير هذا المكانُ ذكرياتي؛ ومعنى ذلك كله. أحسُّ أن منطقة بؤرة الوعي عندي قد اكتنفتها هالة من المعاني التي يمكن الإفصاح عنها، ودهاليز ربما أستكشفها عبر صياغات جديدة، أي عبر «**كلام يتكلَّمُ**» حقيقي[12].

إن مجرد الوجود هناك، بهذا المعنى، هو العتبة التي نستطيع منها الانتقال إلى ما يسميه هيدجر Heidegger «الإقامة» [السَّكن] dwelling. ولكن هيدجر لديه إحساس بما يعنيه ذلك أثرى مما يُفهَم من وصفي أعلاه. ويرتكز فَهم هيدجر للغة بقوة على تراث «هامان-هيردر-هومبولت»؛ فضلاً عن أن هيدجر يرث الفكرة الرومانسية التي يغذيها فينا ويقويها، بطريقة ما، ذلك السياقُ الأوسع. وتتحقق العلاقة بالإفصاح عن كل المعاني التي يعنيها الـ«شيء» بالنسبة لنا؛ وهي معانٍ ترتبط بسياق أوسع ارتباطًا لا ينفصم. بل يرى هيدجر أن هذا الإفصاح عن المعاني العَتبيّة [البَينية] liminal meanings مسؤوليةٌ تُلقيها اللغة على عاتقنا؛ فهو جزء من غاياتنا بوصفنا كائنات لغوية، وذلكم السبب في أن قمع هذا الوعي العَتبي liminal awareness، في مجتمعنا التكنولوجي الحديث، مدمِّر

(12) وهو ما يُثار عند الوعي بالزمن في عمل فيرجينيا وولف Virginia Woolf «السيدة دالواي» *Mrs. Dalloway*. انظر مناقشة هذا العمل المثيرة للاهتمام في: Paul Ricour, *Temps et Récit*, vol. 2 (Paris: Seuil, 1984), 152–67. وثمة أشكال سلبية -بالطبع- لهذا الإغراء المضاعف عبر المعاني البَينية [العَتبيّة] liminal meanings؛ كما يحدث مثلاً عندما تؤثر فيَّ مخاوف وأشكال من القلق، فتدمِّر تركيزي.

للغاية، ويخرّب ذواتنا وبيئتنا[13].

ويمكننا الوقوف على هذا المطلب في استعمال هيدجر الخاص لكلمة «شيء». فالـ«شيء» ليس كيانًا متموضعًا objectified entity بوصفه محور أو بؤرة دراسة علمية أو بحثًا عن استخدام أداتي ممكن، بل هو بالأحرى محلّ هالة كاملة من المعاني البَينية [العَتَبيّة]، تجلبنا وتدعونا بوصفنا كائنات لغوية إلى الاستكشاف.

الشيء في «شيء» هو أنه بانكشافه يشارك في الإفصاح عن حاله بانفراج ساطع the clearing[14]. ويقدم هيدجر في مرحلته المتأخرة فكرة الأبعاد الأربعة fourfold [Geviert] ليشرح بها ذلك: الموجودات البشرية والإلهية، الأرض والسماء. خُذ مثلاً كيانًا بسيطًا، كالوعاء الفخّاري. يَغبق الوعاءُ الفخّاري، ما دام يظهر في عالَم الفلاح الذي لم ينتظم في التكنولوجيا الحديثة بعد -يَغبق بأنشطة بشرية يلعب فيها دورًا، كصَبِّ النبيذ على مائدة يتشاركها عدد من الناس مثلاً. الوعاء الفخّاري محلٌّ يمكن أن نشعر عنده بشبكة غنية من الممارسات، تظهر للعيان في شكل الوعاء الفخّاري وفي يده التي تقدّم نفسها لهذا الاستخدام. هكذا، يشترك الكثيرُ من حياة البشر في الظهور مع هذا الشيء.

(13) انظر دراستي «Heidegger, Language, Ecology» في كتاب: *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), 100-126. وفكرة هيدجر القائلة بأن شرط كوننا حيوانًا لغويًا يلقي على عاتقنا مهمة الإفصاح عن المعاني العَتَبيّة [البَينية]، تجد تعبيرًا لها (ربما بإلغاز شديد) في بعض أقواله المشهورة عنه، مثل: «اللغة على وجه التحديد هي التي تتكلّم. والإنسان يتكلم أولاً عندما، فقط عندما، يستجيب للغة بالإنصات إلى ندائها» [Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört]؛ انظر: Martin Heidegger, «. . . Poetically Man Dwells . . . ,» in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: HarperCollins, 1971), 214، و Heidegger, «. . . dichterisch wohnet der Mensch . . . ,» in *Vorträge und Aufsätze*, vol. 2, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000), 64.
أو: «الفانون يتحدثون بقدر ما ينصتون» [Die Sterblichen sprechen insofern sie hören]. فهناك «نداء» call [ruf] نستجيب له، ينبعث من «الصمت» silence [stille]؛ انظر: Martin Heidegger, «Language,» in *Poetry, Language and Thought*, 206; Martin Heidegger, «Die Sprache,» in *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske Verlang, 1959), 27-29. وثمة آصرة قوية كالبُنوّة بين فَهم هيدجر للغة وتصور ديفيد مكنيل David McNeill القائل بأن: «الإيماءة والكلام ليسا مجرد 'رسائل' أو أشكال تواصل يقوم بها المتكلّم، بل هما طريقة في التواجد الغنِي الإدراكي، والوجود الإدراكي، عند لحظة الكلام» McNeill, *Gesture and Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 99. انظر أيضًا مناقشة هيدجر في مرحلته الأخيرة، الاختراقية والمثيرة للاهتمام، في كتاب:
John Richardson, *Heidegger* (New York: Routledge, 2012).

(14) الانفراج الساطع clearing (Lichtung)، أو الفسحة المنيرة، صورة أثيرة عند هيدجر، يستلهمها من الغابة السوداء؛ وهي بقعة في الغابة قُطعت أشجارها فانفرجت وانبسطت ساطعةً بنور الشمس، ومن ثمّ تسمح بانكشاف كائنات الغابة، وبذلك تنجلي الكينونة من احتجابها. وأثيرةٌ عند هيدجر أيضًا صورةُ دَرب منفتح وسط الغابة السوداء متشابكة الأشجار. (المترجم)

وفي الوقت نفسه، يَتأسّس شكل الحياة هذا، على أسباب خَيِّر قوية، ويتشابك معها، وهي مسائل ذات قيمة ضمنية تلقي بمسؤولية على عاتقنا، ونستطيع أن نسميها «مقدسة» divine. وهذا كله ينكشف جميعًا معًا. ويتصور هيدجر أن هذه الرابطة ناشئة من طقس حقيقي هو إراقة النبيذ من الوعاء الفخّاري. ولكني أشكّ فيما إذا كان مسيحيو فلاحي الغابة السوداء Black Forest بشوابيا Swabia -(كمقابل لليونانيين القدماء)- قد قصدوا ذلك حقًّا؛ وتكفي الإشارة إلى أن أساليب العَيْش البشري التي يشارك الوعاءُ الفخّاري في الكشف عنها حافلةٌ بمعنى ديني وأخلاقي. لعل القسّ يردّد صلاةَ المائدة، وحتى إذا لم يفعل، فلهذه الحياة معًا life together معنى أساسي في حياة المشاركين.

كذلك الحال مع البُعدين الآخرين من الأبعاد الأربعة: الأرض والسماء. فكلها تنكشف معًا في الـ«شيء». يقول هيدجر إن الشيءَ «يَجمعهم» assemble [versammelt]، و«يقيمون» sojourn [verweilen] فيه[15]. وعندما يحدث هذا، يمكن القول بأن الانفراج الساطع ذاته ينكشف انكشافًا غير مشوّه. (و«الانفراج الساطع» [Die Lichtung] مصطلح هيدجر الذي يُسمّي به واقعةَ انجلاء الأشياء). ويحدث الانكشاف غير المشوّه، المنعكس على نفسه، عَبر هذا الأسلوب في نظام الظهور الأول المرتبط بالأبعاد الأربعة. وإنّ الوجود وسط الأشياء بهذه الطريقة التي تظهر بها هو ما يسميه هيدجر السَّكن أو «الإقامة». وتعني «عنايتنا» بالأشياء.

«ولكن الإقامة مع الأشياء ليست مجرد مظهر خامس يُضاف إلى مظاهر الحفظ والصّون الأربعة. على العكس: الإقامة مع الأشياء هي الطريقة الوحيدة التي تتحقق بها الإقامة المتشعّبة ضمن حدود المظاهر الأربعة في وحدة بسيطة كل مرة. ويصون السَّكنُ المظاهرَ الأربعة بجَلْب حضور المظاهر الأربعة إلى الأشياء. ولكن الأشياء ذاتها لا تحتضن المظاهر الأربعة **إلا عندما** تُترك -هي ذاتها **بوصفها** أشياء- في حضورها. كيف يحدث هذا؟ بأن يحيط البشر الفانون الأشياء التي تنمو بالرعاية والعناية، وبأن يبنوا الأشياء، لا سيما التي لا تنمو منها»[16].

(15) Martin Heidegger, «The Thing,» in *Poetry, Language, Thought,* 161–84; Heidegger, «Das Ding,» in *Vorträge und Aufsätze,* 2:27–50.

(16) [Der Aufenthalt bei den Dingen ist jedoch der genannten Vierfalt nicht als etwas Füntes nur angehängt, im Gegenteil: der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vielfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt. Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt. Allein die Dinge selbst

وامتدادات اللغة التي يحتاج المرء إليها لكي يكون على وعي كامل بهذا، ولكي يُنمّيه تنمية كاملة، هي امتدادات شعرية poetic. وهكذا «يَسْكُنُ الإنسانُ شعريًّا» [على الأرض][17].

* * *

لذا، نسمّي الإحساس «غير البؤري» بمجرد الوجود هناك «السَّكَن الأوّلي» protodwelling[18]، على حين يتيح الاستكشافُ الأعمق للمعاني «السَّكَنَ» بمعناه الكامل عند هيدجر.

وتميل المواقف المختلفة الممكنة إلى قمع أو إخفاء بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، يميل الموقف الموضوعي في الإبستيمولوجيا الحديثة -وفيه يَتعيّن على اللغة مَوضعة الأشياء بشكل مستقل- إلى إخفاء السَّكن، كذلك يفعل الموقف التكنولوجي الذي يريد تعبئة الأشياء في العالم بوصفها «احتياطي قائم» standing reserve. إن اللاخفاء unhiddenness [aletheia] في بؤرة/موقف يعني خفاء بؤرة أخرى أو موقف آخر[19].

لكن نوع الكلية الذي يدعو إلى السَّكن الأوّلي يتعذّر الإغضاء عنه؛ فهو «أصيل» originary [ursprünglich]. وتؤدي بعض المواقف إلى إغفال السَّكن الأوّلي، ومن ثمّ إلى تشوّهات في البشر. ويمكنها أن تؤدي أيضًا إلى نظريات زائفة عن اللغة تتجاهل السّكن وشرطه الأوّلي. ولكن الحالة الأصلية لا مفرّ منها، لأن هذا الوعي اللغوي هو شرط كل هذه المواقف

bergen das Geviert nur dann, wenn sie selber als Dinge in ihrem Wesen gelassen werden. Wie geschieht das? Dadurch, dass die Sterblichen die wachstümlichen Dinge hegen und pflegen, dass sie Dinge, die nicht wachsen, eigens errichten]. Martin Heidegger, «Building Dwelling Thinking,» in *Poetry, Language, Thought*, 149; Heidegger, «Bauen Wohnen Denken,» in *Vorträge und Aufsätze*, 2:25–26.

(17) إن هيدجر مدين دَيْنًا عميقًا للفهم الرومانسي للغة، وهو ما استند إليه وطوّره بطريقته الخاصة. انظر: Mark Wrathall, *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). ويمكن تَبيّن هذا الدَّين -من بين مواضع أخرى- في الدور المهم الذي ينسبه إلى «الشعر» poetry [Dichtung]. وثمة تقليد في الشعرية مابعد الرومانسية، يحتل داخله الإفصاح عن المعاني العَتَبيّة [البَيْنية] التي تتكرر بطرق مختلفة مكانةً حاسمة؛ كما يحدث مثلاً عند بودلير Baudelaire، ومالارميه Mallarmé، وريلكه Rilke، وسيلان Celan. وأهمية هولدرلن، ومن بين شعراء القرن العشرين ريلكه -لدى هيدجر- تُفصح عن نفسها في هذا الصدد. وأريد الرجوع إلى هذا التقليد في الدراسة المصاحبة التي أعمل عليها عن الشعرية مابعد الرومانسية.

(18) هذه الحالة هي أيضًا غُرفة انتظار يمكن للمرء أن يمارس منها «انتباهًا أو يقظة» mindfulness.

(19) إن تخصيص هذه الطريقة في الوجود المرتبطة بكلية الأبعاد الأربعة [Geviert] أمرٌ حديث بطبيعة الحال. ففي عصور سابقة كان اندماجنا في المجتمع متغلغلاً بدوره في الكوني والمقدس. ومنذ الفترة الرومانسية فحسب، واضطلاعها بالتنوير (وأقول «اضطلاع» وليس «رد فعل»، لأني أرى بينهما استمرارية)، نُستكشَف المعاني في علاقتنا بالطبيعة خارج نظرية راسخة عن الكون.

والبؤر.

ولا يمكن النظر إلى هذا السَّكن الأوَّلي بوصفه مجرد حقيقة لـ«الوعي»، أيْ استيعابنا للأشياء، بل بوصفه طريقة للوجود في العالم والإقامة فيه. وينظر ميرلوبونتي إلى الكلام والإيماء بوصفهما «مسكونين» بالمعنى؛ بل الدور الأساسي للمعنى يجعلنا «مقيمين» في العالم.

**(3)**

إن استكشاف المعنى الذي يؤسِّس السَّكن، جنبًا إلى جنب الإفصاح عن طرائقنا المختلفة في العلاقة، وهو ما ناقشناه في النقطة السابقة -كل هذا ليس سوى مثال واحد على مجال كلي من الإفصاح عن المعنى البشري، «استعمال» حاسم للغة لا يمكن لنَهج ترميز المعلومات أن يجعل له معنى. وكما سأطرح في الفصل السادس، إن بلد اللغة يشمل أقاليم أخرى أبعد من وصف الموضوعات أو الأشياء المستقلة التي يركز عليها الثلاثة «هوبز-لوك-كوندياك».

بل إن خارطة طريقنا تأخذنا إلى أبعد من هذا. فعندما نفحص ما يتضمنه الإفصاح عن المعاني البشرية، سنرى أنه يستند غالبًا إلى ما أطلقتُ عليه في الفصل الأول المعنى «المؤدَّى». ولذا، يأخذنا فَهم اللغة وإبداع المعنى اللغوي إلى أبعد من الكلمات، إلى مجال كامل من التعبيري الأدائي الذي أوضحناه في الفصل الأول بمثالنا عن قائد الدراجة البخارية الفخور برجولته. ولا بد أن تتسع آفاقنا إذا فهمنا اللغة حق الفَهم، وأدمجنا فيها نطاق الأشكال الرمزية الأوسع. وهو ما سأتوسع فيه في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

**(4)**

ثم هناك الخطاب، نشاط الحديث مع أناس آخرين في الوقت الفعلي. وذلكم ما يُغتَنى به، بطبيعة الحال، في المنظور القائل بترميز المعلومات. إنه الموضع الذي يُمارَس فيه استعمال الرمز، فالمعلومات تُرمَّز في الخطاب. وبتعبيرات سوسير، الخطاب موضع توجد فيه مسائل اللغة langue من خلال الكلام parole، أو بأسلوب أكثر معاصرة: موضع تأتي فيه الكفاءة

اللغوية linguistic competence بوصفها أداءً performance.

لكن الخطاب أكثر من كلام؛ إذ لا يمكن تفسير الأداء في الحياة الحقيقية بما يُفهَم عمومًا على أنه الكفاءة اللغوية.

وتتضمن أفعال الكلام أكثر من مجرد التلفظ بالكلمات المناسبة؛ إذ تتضمن أيضًا فِعلاً وهيئةً وإيماءة ونبرة صوتية، وما شابه، وكلها جسدية.

وفي ضوء نقاشنا السابق، تُعَدُّ هذه المسائل، الآن، خارج الاختصاص الصارم لنظرية المعنى اللغوي. ويمكن عزلها على النحو الوارد أعلاه، كما يمكن فصل القوى الإنجازية المختلفة -تقرير واستفهام وطلب- عن تفسير تشكيل المحتوى الخَبَري، المشترك بين الثلاثة.

ولكن هل سيصبح هذا الفصل ممكنًا حقًّا؟ هل ينتفي دور الإيماءة مثلاً في تحديد محتوى ما ينقله الخطاب؟ هل من الممكن تجاهلها تمامًا؟ حتى الإيماءة الأيقونية؟ سنرى مع استمرار المناقشة أسبابًا للشك في ذلك.

(5)

ثم هناك دور آخر للخطاب؛ يتعلق بقوته التأسيسية: الطريقة التي ينشئ بها البشر أسسًا اجتماعية مختلفة في التبادل اللغوي، ويدعمونها ويحوّلونها. بعض الحقائق البشرية الحاسمة، التي نحاول فَهمها في اللغة، تُخلَق في الخطاب، ولا يمكننا معاملتها، بكل بساطة، بوصفها خارجة عن نطاق اللغة. وهو ما سأناقشه على امتداد الفصل السابع.

وسنرى، هنا أيضًا، أن تطور مواردنا في الكلام يستند إلى إبداع معانٍ مؤدَّاة. وللطقوس مكانة حاسمة بين أشكال الأداء هذه، كما أشرتُ في الفصل الثاني.

وسيتضح من كل ذلك أن اللغة بوصفها خطابًا لا يمكن أن توجد إلا في حالة تكافل مع أشكال متنوعة من الفعل المجسَّد -كالإيماء والأداء- ومع أشكال رمزية أخرى من موسيقى ورقص وشعر، وطرائق أخرى في التعبير الفني. إن «بلد» اللغة يتجاوز حدود «إقليم» ترميز المعلومات، رغم أهميته.

### 3

لقد توسعتُ في نقطتي الأولى، فذهبتُ إلى أن هناك وظائف أخرى وأبعادًا أخرى للغة البشرية سوى وصف موضوعات أو أشياء مستقلة.

وأما أطروحتي الثانية فتبدأ في الظهور هنا؛ وهي الادعاء بأننا لا نستطيع عزل تلك الوظائف الأخرى دون حدوث تغيير في الوصف. وتظهر بعض هذه الروابط غير القابلة للانفصام فعليًا في النقطتين الأخيرتين، حول أهمية الخطاب.

وعلى سبيل المثال، يقع في خطاب البشر حالاتٌ أصلية من الصَّوغ الترميزي للمعلومات ونقلها. وهي تقع في تاريخ النوع، وعند كل فرد ينشأ في مجتمع بشري على السواء، قبل ظهور الأساليب الأكثر صقلاً واجتلامًا التي تُتقَن فيها الكتابةُ وطرائق التواصل الأكثر رسمية وبُعْدًا عن المتحدِّث (كالمحاضرات الأكاديمية). بل قد يقول قائل -وهو ما سأقوله لاحقًا- إنه في سياق أصلي يقوم على المحادثة، تلعب الإيماءات -بوصفها طريقة في التواصل الأيقوني الكلي- دورًا مهمًّا (النقطة 4)؛ وإنّ بعض علاقاتنا الاجتماعية الحاسمة تُنشَأ في الخطاب، وإنه دون تلك العلاقات لن تَنشأ السياقات الاجتماعية التي يوجد فيها تواصل اجتلامي يبتعد عن المتحدث (كالمحاضرات الرسمية، والكتب التعليمية، والرسائل البحثية)، كلّا ولا يمكن أن تستمر (النقطة 5).

وسيتضح أيضًا أن كل خلق للمعنى مرتبط باللغة، لا يمكن فَهمه في ضوء نموذج سوسير الذي يتميز فيه الدال significant من المدلول signifié.

أو هكذا سأجادل في فصول لاحقة.

# II

# من الوصفي إلى التأسيسي

## (4)

# نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»

### 1

ولذا، دعونا نرجع خطوةً إلى الوراء، وننظر فيما أسميته نظرية «هوبز-لوك-كوندياك». أعني تفسيرَ اللغة الذي تطور -بين غيره من التفسيرات- على أيدي بعض مفكري نموذج [برادايم] القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأريد أن أضع في الصدارة منهم هوبز ولوك وكوندياك. فنظريتهم هي النظرية التي تحدّاها هيردر، في شكل أطروحة كوندياك عن أصل اللغة.

ويمكننا أن نبدأ بهوبز. يذهب هوبز في كتابه «اللفياثان» Leviathan إلى أن القدرةَ على الكلام نعمةٌ عظيمة للنوع البشري، لأنها أساسية للمجتمع. «فبدونها ما كان ليقوم بين البشر جمهورية، ولا مجتمع، ولا عَقْد اجتماعي، ولا سلام، أكثر مما يقوم بين الأُسود والدببة والذئاب»[1].

«الاستعمال العام للكلام هو تحويل خطابنا الذهني إلى خطاب لفظي؛ أو تحويل سلسلة أفكارنا المترابطة إلى سلسلة كلمات مترابطة»[2]. ويقوم هذا التحويلُ بفائدتين أساسيتين، هما: تسجيل الأفكار والتواصل[3]. في الحالة الأولى، تقوم اللغة بدور «إشعارات»، وفي الحالة الثانية تقوم بدور «علامات». ويقف هوبز عند أصل الرؤية الحديثة للغة بوصفها طريقة في ترميز المعلومات؛ حيث تُرمِّز «الإشعاراتُ» الأفكارَ؛ ثم تنقل «العلاماتُ» هذه الأفكارَ المُرمَّزة إلى الآخرين.

(1) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1989), 18.

(2) Ibid.

(3) سيضيف هوبز لاحقًا استعمالين آخرين: إذ نستطيع التحدث لإبهاج أنفسنا والآخرين؛ كما نستطيع أيضًا استعمال الكلمات لجمالها وليس لفائدتها.

وهذا الاستعمال الثاني أساسي في حياتنا السياسية التي تَرْقَى بنا إلى حياة أبعد من ظرف الذئاب والدببة والأُسود. ولكن الاستعمال الأول أساسي لنا أيضًا؛ إذ يتيح لنا التفكير على نحو أكثر فعّالية. فاللغة تتيح لنا التفكير في العموميات [الكليات] universals، أو كما نقول استعمال المفاهيم لا الأسماء الخاصة المحدّدة فقط. «فالاسم الخاص المحدّد يستدعي إلى الذهن شيئًا واحدًا فقط، أما الأسماء العامة [الكليات] فتستدعي أيَّ شيء من تلك الكثرة الوافرة»[4]. ويضرب هوبز مثاله الذائع: قد يستطيع الأصم الأبكم (المفتقر إلى استعمال اللغة) حساب زوايا مثلث محدد، ويقدِّر مجموعها بـ180 درجة. لكنه سيتوجّب عليه معاودة التفكير في هذه العملية التطبيقية الشاقة مع كل مثلث جديد؛ على حين أن الكلام يمكّننا من أن نؤسّس في عملية واحدة حقيقةً عامة [كلية] بشأن المثلثات.

ومن ثمّ، يتيح الكلامُ لنا الاستدلال على نحو فعّال حقًّا. ويرى هوبز الاستدلال نوعًا من الحساب. فمثلاً، إذا أردتَ التوصل إلى كلية عامة من كيانات صنف محدد، فلا بد من إجراء حساب؛ وهو ما يمكن أن يتحقق بسرعة أكبر إذا فرزتَ الأشياءَ إلى أصناف فرعية (معدودة بالفعل). والكلام يجعل هذا الأمر ممكنًا.

وتستند فكرة الاستدلال هذه إلى النفوذ الهائل للمنهج التحليلي-التركيبي، في أعقاب النموذج الجاليلي الجديد في العلم. إن فَهم الواقع يعني تحليله إلى أجزائه المكوِّنة، ثم تحديد كيف تجتمع معًا. وذلكم كان المنهج الذي استعمله هوبز ليفهم به النظام السياسي[5]. وقد صار هذا المنهج مكرّسًا في الإبستيمولوجيا الحديثة التي كان ديكارت Descartes شخصيتها الأكثر تأثيرًا. أكدت هذه الإبستيمولوجيا أن معرفتنا بالعالم مبنية من «أفكار» جزئية دقيقة منفصلة أو تمثيلات داخلية للواقع الخارجي. ثم نركّبها معًا لننتج رؤيتنا للعالم. وتنشأ الأخطاء لا من الأفكار

(4) Hobbes, *Leviathan*, 19-20.

(5) «وأما عن منهجي، فأعتقد أنه من غير اللائم استعمال أسلوب بسيط وواضح فيما كان عليَّ إيصاله، باستثناء أني جعلت بدايتي من مسألة الحكومة المدنية، ثم مضيت إلى نشأتها وصورتها والبداية الأولى للعدالة؛ لأن فَهم أي شيء أفضل فَهم يكون من خلال أسبابه التأسيسية؛ فالساعة مثلاً، أو أي مُحرِّك صغير، لا يمكننا معرفة حقيقة مادتها وهيئتها وحركة تروسها إلا من خلال فصل أجزائها واستكشافها. وهكذا، فإذا أردتَ تقصي حقوق الدول وواجبات الرعايا تقصيًا جادًا، فلا مفرّ (ولا أقول بتناولها منحلة الأجزاء، بل النظر إليها كما لو كانت منحلة الأجزاء) من فَهم الطبيعة البشرية حق الفهم، ومعرفة ما من شأنه فيها ألا يلائم إنشاء حكومة مدنية، والطريقة التي يجب أن يتوافق عليها الناس فيما بينهم، حين يعتزمون إقامة دولة راسخة الأساس». Thomas Hobbes, *De Cive: Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, ed. Howard Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983), 32.

الجزئية الدقيقة المنفصلة، بل من الطريقة التي نركّبها بها معًا في الفكر. ونحتاج في تركيبها إلى الدقة والمنهجية لكي نصل إلى الحقيقة. القضية الرئيسية هي البحث عن منهج.

إن تصور هوبز للعقل بوصفه حسابًا يتخذ معناه من هذا السياق. فالاستدلال عملية جمع وتركيب، وتُعيننا اللغة على ذلك بسرعة، وعلى نطاق واسع. والشرط المهم الحاسم أن نكون واضحين بشأن معنى كلماتنا. فكل كلمة لا بد أن تُعرَّف تعريفًا دلاليًا دقيقًا، ثم يجب أن تحتفظ بمعناها نفسه في جميع الحسابات الكبرى التي تظهر فيها. أما إذا كانت التعريفات الأصلية مبهمة أو غير محددة، أو إذا نُسيَت أثناء استدلال آخر، فسنصبح متعثرين في أفكارنا، «كطائر في شَرَك»[6]. ويكمن الخطر كل الخطر في أننا نستغرق -مستندين إلى سلطة التراث المرجعية- في كلمات طنّانة ذات جاذبية ولكن تعريفها شائه، الأمر الذي يقودنا إلى عبث وهُراء. وذلك سيئ بما فيه الكفاية، ولكن الأسوأ منه أن مروّجي الفتنة يمكنهم استعمال هذه الحُجج لزَعزعة النظام الذي تقوم عليه حياتنا وسلامتنا وأَمننا. «فالكلمات بدائل النقود لدى الحكماء لا يستعملونها إلا للحساب، ولكنها نقود الحمقى الذين يُثمّنونها بسلطة أرسطو أو شيشرون أو توما [الإكويني]»[7].

«وختامًا، إن نور العقول البشرية هو الكلمات الواضحة الصافية الثاقبة، المجرّدة من كل التباس بفضل تعريفات دقيقة؛ العقل هو التقدم؛ ونموّ العلم هو الطريق، وخَير البشر هو الغاية. وفي المقابل، فإن الاستعارات والكلمات الخالية من المعنى، الملتبسة، هي كالسراب؛ والاستدلال القائم عليها كالطواف بين أشكال عبث لا تُعدّ ولا تُحصى؛ وغايتُها خِلافٌ وفتنة أو عصيان»[8].

ينظر هوبز إلى اللغة -في سياق الإبستيمولوجيا الحديثة- بوصفها إشارية في المقام الأول؛ أي تكتسب الكلماتُ معانيها مما تُستعمَل في تسميته والإشارة إليه. ويراها ثانيًا أداتية. فالإشارةُ أو التسمية الواضحة، وتحديد معنى كل كلمة تحديدًا لا لَبس فيه، أداةٌ لا غنى عنها في الاستدلال.

إن استعمال كلمة، أي صوت أو إشارة لتسمية شيء، لَهُو أمر اعتباطي تمامًا. وقد وُجِدَ تقليد مغاير في عصر النهضة، استند إلى الكابالاه، وأيضًا

(6) Hobbes, *Leviathan*, 21.

(7) Ibid., 22.

(8) Ibid., 29-30.

إلى تصورات سابقة للخَلْق بوصفه مؤلَّفًا من «علامات»، افترَض أن اللغة متناغمة مع الواقع، حيث كل لفظ يعطي استبصارًا بالشيء الذي يشير إليه ويسمّيه. وهو ما يَظهر في أسطورة لغة آدم، على نحو ما وَرَدَتْ في أحد أصحاحات سفر التكوين عندما أعطى آدمُ أسماء للحيوانات المختلفة[9]. ويبدو أن الكتاب المقدس يقول إن الأسماء التي سَمّى بها آدمُ الأشياء هي الأسماء الصحيحة. ولعل السبب في ذلك أن الأسماء كانت مناسبة فعلاً للحيوانات المسمّاة. وأثيرُ هذا الأمرَ هنا، لأن هذه الأفكار -كما سأشرح في الدراسة المصاحبة التي أعمل عليها- عاودت الظهور ثانيةً في الفترة الرومانسية، في عصر هامان وهيردر، وشكّلت خلفيةً لموضوعات مهمة في الشعرية مابعد الرومانسية وفكرها.

ولكن مجموعة الأفكار تلك، بأكملها، كانت غريبة تمامًا على هوبز، وكذلك على المفكرين الآخرين لوك وكوندياك. فالكلمة يمكن تقديمها لتسمية فكرة نشأت في العقل. وتكتسب معناها كاملاً من هذه التسمية. ولا يمكن أن يكون ثمة معنى زائد متضمَّن في الاسم نفسه، فهذا الاسم اعتباطي تمامًا.

وفي هذا الجانب، تتفق رؤية «هوبز-لوك-كونديباك» مع فكرة أساسية سادت اللغويات الحديثة وأفصح عنها سوسير. فتخصيص دال معين بـ«مدلول» محدد أمر اعتباطي تمامًا، أو كما يُقال غالبًا «غير محفِّز» unmotivated. وذلكم يعود بنا إلى قضية جدّ قديمة أثارها أفلاطون في محاورته «كراتيلوس» Cratylus، حيث تَعرض الشخصيةُ التي سُمّيت المحاورة باسمه [كراتيلوس] أمام سقراط فرضيةً مضادة لفرضية سوسير، مُفادها أن الكلمات غير اعتباطية، وأن أصواتها تشير إلى ما تُستعمَل لوصفه. وبدا سقراط متقبّلاً هذه الحجة، ولكنه تحول بعدئذٍ إلى هَدْمها. وأريد أن أعود لاحقًا إلى ما تنطوي عليه القضايا المثارة هنا من تعقيد.

وأما حاليًا فنستطيع فَهم أن هوبز يقف بثبات في الجانب المضاد لرؤية كراتيلوس. إن كل مشروع الاستدلال (=الحساب) سيتهدّم بواسطة هذه الزيادة المفترضة في المعنى الضمنية في الاسم. وللسبب نفسه الاستعاراتُ محظورٌ استعمالها؛ فالتعبير الاستعاري يزعم أنه يُظهِر شيئًا في «المشبَّه» بالإشارة إليه بألفاظ مستمدة من «المشبَّه به». ويصعب جدًّا قول ما يساويه

(9) «وَجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ مِنَ الأَرْضِ كُلَّ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ وَكُلَّ طُيُورِ السَّمَاءِ، فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلُّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا» (سفر التكوين 2:19).

هذا الاستبصار الإضافي [أي الاستعارات]، وإذا تمكن المرء من قوله بوضوح فسيَعْدِلُ ترجمةَ الاستعارة إلى كلام حَرفي. لذا، علينا تجنُّب الاستعارات وغيرها من مجازات وحيل بلاغية أيضًا، تجنُّبًا كاملاً، إذا أردنا من اللغة أن تخدم العقل. وسنرى أن مقاومة المجازات قد استمرت بقوة في التقليد الفكري الذي ظهر فيه «هوبز-لوك-كوندياك».

وأما لوك فيتبنّى نظرية العقل في الطبيعة، وهي النظرية الأساسية التي افترضها هوبز، وأيضًا نظرية متطلبات الفكر.

(1) متطلبات الفكر هي: التمحيص الذاتي، إعادة البناء وفق مبادئ يمكن الدفاع عنها. وهذا يتطلب تحليل فكرنا إلى ذرّاته التي يتكون منها، ثم النظر في الكيفية التي يمكن أن تترابط بها الذرات ترابطًا مسؤولاً. ويقدم لوك في الكتاب الرابع من عمله المعنون بـ«المقال» Essay [10] مبادئ العلاقات الاستدلالية الدقيقة؛ مبادئ ما سيطلَق عليه لاحقًا النزعة التجريبية empiricism.

(2) هل تتأثر صورة العقل في الطبيعة بالعالم أثناء إدراكه. إن الأفكار «تتكون داخلنا... عن طريق تأثير جُسَيمات غير محسوسة في حواسنا»[11]. وذلكم بسبب خدوشًا في العقل: عند الاستقبال الأوليّ للمعطيات يكون الفَهم سلبيًا تمامًا.

الفكر هو العمل على مادة خام خاملة. إنه البناء ومـواده. فالعقل كحُجرة تتكون من المواد التي استخدمناها في البناء[12]. واللغة جزء من آلية البناء.

القضية هي السيطرة. فنحن نحتاج إلى اللغة لنبني صورة معقولة للعالم. والخطر أن تجرفنا أداتنا بعيدًا. الحاجة هي حاجة إلى الوضوح والصفاء، وأن يوضع في الحسبان دائمًا أساس الكلمة في الفكر. ولذا، التعريفات حاسمة. وثمة نموذج محدد لشفافية اللغة وعدم إزعاجها؛ يجب فحسب أن تَدَعَ الفكرَ يُغرِض بشكل صحيح.

ما يفعله لوك هو تشييئ reification معين للعقل، وقد صار هذا

(10) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).
وسأحدّد الإحالات إلى هذا العمل بثلاثة أرقام تشير، على التوالي، إلى القسم والفصل والفقرة.

(11) Ibid., 2.8.13; see «globules» at 4.2.11.

(12) Ibid., 2.2.2, and also 2.12.1.

التشيئ جزءًا لا يتجزأ من إرثه في عصور لاحقة. ونستطيع، هنا، إدراج نظريته عن اللغة في الإبستيمولوجيا الحديثة، وكذلك الدافع المزدوج نفسه الذي يُقوّي كليهما.

وتقتضي متطلبات الفكر (1) تمحيصًا ذاتيًّا، أي تحولاً إلى الداخل بانعكاسية جذرية radical reflexivity. وتقتضي فكرًا مسؤولاً، حيث يُراجِع كلُّ أحدٍ نفسه. وباقتفاء خطوات ديكارت، يمكن تحقيق ذلك أفضل تحقيق عن طريق تحليل المُدخَلات إلى معطيات أساسية، قبل القيام بأي تفسير. فـ«الفكرة البسيطة» تقوم بوظيفة حجر البناء الإبستيمولوجي الرئيسي. ولنطلق على هذا: «المنظور T».

ولكن في الوقت نفسه، يميل تفسير العقل في الطبيعة (2) إلى اعتماد الصورة نفسها. وذلكم هو التفسير الآلي (M)، كما رأينا، حيث يكون العقل خاملاً أو سلبيًّا. بل يشير هذا التفسير إلى وحدة التأثير الصغرى في العقل، ألا وهي «جُسَيمات غير محسوسة». وإذا جمعنا المنظورين T وM معًا، فإنهما يقودانا طبيعيًّا إلى تحديد التأثير الذري لـM بأنه حجر البناء الإبستيمولوجي الأساسي لـT. فالعقل هو ببساطة مُستقبِل التأثير بشكل آلي، ولكن هذه السلبية هي التي تضمن، في نظام الفكر، أن تكون الوحدةُ الأساسية للمعرفة مُعطًى غير مفسّر تمامًا. السلبية السببية هي القاعدة لأساس إبستيمولوجي سابق على أي عمل للعقل وقدرته على التركيب.

وذلكم يفضي إلى تشييئ العقل ومحتوياته، وإنه لَتشييئ يجد تعبيرَه في استعارة البناء باستخدام مواد مُغطاة.

ويسلِّم لوك بالاستعمالين الأساسيين نفسهما للغة كما فعل هوبز: «تسجيل نتائج أفكارنا»، والتواصل مع الآخرين[13]. يبدأ لوك على الفور بالحديث عن تصميم الله للإنسان «كائنًا اجتماعيًّا» بوصفه السبب في اللغة. والانعكاسات المذكورة أعلاه عن علاقة اللغة بالفكر تمسُّ بشكل أساسي وظيفة التسجيل، التي تمتد فعليًّا إلى نشاط مهم هو إنشاء صورة للعالَم. بل تشكّل صورةُ علاقة الفكر باللغة مفهومَها للوظيفة التواصلية أيضًا. ويميل التحليل الذري ذو الدوافع المزدوجة للفكر T+M إلى اعتماد صورة لوك الأساسية للعقل بوصفه حجرة داخلية[14]. إذ تحدث الأفكار في

(13) Hobbes, *Leviathan*, 18-19.

(14) يتحدث لوك عن الدماغ بوصفه «حجرة يوجد فيها العقل»؛ Locke, *Essay*, 2.3.1.

الداخل، ويترجمها التواصل إلى وسيط خارجي[15].

وعليه، يُعَدُّ الفكر -في المقام الأول- مونولوجيًا، وكذلك اللغة من ثمّ. تأتي اللغات من الأفراد أولاً، لكنها عامة مشتركة لأنهم يتلاقون ويتشاركون. وعندما أقول «أولاً» هنا، لا أعني أن لغتي سبقت الكلامَ العام المشترك، بل أعني أن كل شخص من حيث المبدأ لديه لغته الخاصة؛ وأن ظاهرة الكلام العام المشترك يمكن تحليلها إلى تقاربية اللغات الفردية. وذلكم لأن الكلام يوجَد حيث تُقيَّد الكلمات بالفكر وتُربَط؛ ولا بد أن هذا التقييد والربط يحدثان في الفكر، أيْ في الداخل. وذلكم يؤدي إلى نظرية التواصل، وجوهرها «ساعي البريد». فالصوت الخارجي يشبه خدمة ساعي البريد الذي ينقل أفكاري إلى عقلك.

ولذا، يقول لوك إن الكلمات هي «إشارات... إلى أفكار المتكلِّم»[16]. ولا يمكن أن تكون إشارات إلى أي شيء آخر لأن ارتباطها بالمعنى يتكون بواسطة العقل وفيه. ويتحدث لوك عن الكلمات بوصفها «علامات» على هذه الأفكار، وبوصفها «دالّةً» عليها. ولكننا رغم ذلك، نتسرَّع غالبًا، و«نجعلها في أفكارنا تحيل بطريقة خفيّة سريّة إلى شيئين آخرين»: أولاً إلى أفكار في عقول الآخرين، ثم «نفترض غالبًا أن الكلمات تنوب أيضًا عن حقيقة الأشياء»[17].

ويعود لوك إلى هذه النقطة، مع تأكيد موقف واضح مضاد لكراتيلوس[18]. فالكلمات تكتسب معنى «بواسطة فَرض اعتباطي تمامًا»[19]. وهذا أمر يرتبط بحريّتنا ارتباطًا وثيقًا. فهناك علاقة داخلية بين رفض نظام هادف، نظام علامات في الكون، من جهة، وبين الفكر الشاعر بمسؤوليته الذاتية، وبواسطته نبني تمثيلنا للعالَم، من جهة أخرى. ولكي نفعل هذا، يجب أن نكون مُتسيِّدين على كلماتنا. فالفكر الصحيح مرتبط بمثال الحرية. وتعني اللغةُ المشتركة شيئًا يشبه العقْد. و«لكل إنسان حريته التي لا تُنتهَك في أن يجعل الكلمات تنوب عمّا يرتضيه من أفكار»[20].

(15) Ibid., 3.1.2.

(16) Ibid., 3.2.2.

(17) Ibid., 3.2.4-5.

(18) Ibid., 3.2.8.

(19) تُربَط كلمةٌ بفكرة عبر «فَرض طوعي، بواسطته تكون هذه الكلمة إشارة اعتباطية إلى هذه الفكرة»: See ibid., 3.2.1.

(20) انظر الإشارات إلى أغسطس في: Ibid., 3.2.8؛ وإلى حرية آدم: (3.6.51).

ونحن معرَّضون دائمًا لخطر الانزلاق عن فَهم حريتنا هذه، وهذا الفَهم مسؤولية أيضًا. فنحن نتحدث كالببغاوات[21]؛ ومع طول الاستعمال وأُلفته «نميل إلى افتراض ارتباط طبيعي» بين الكلمات (ومن ثمّ الأفكار)، لا وجودَ حقيقيًا له[22]. وعلينا مقاومة هذه الجاذبية. وما يوازي سياسةَ لوك واضحٌ بيِّن. فتضليل مفردات لم يُصادق عليها عقلي يمكن أن يؤدي إلى تضليل نظام حكم سياسي استبدادي tyrannical لم أُصادِق عليه بموافقتي. إن لوك يحوِّل، مثل هوبز، معارضته لمذهب كراتيلوس إلى غرض سياسي. الأهداف فحسب هي المتعارضة تمامًا لدى هذين المفكرين. إذ يذهب هوبز إلى أن «الفروض الاعتباطية» المهمة حقًّا -التي تتحكم في المجال السياسي القانوني وفي الطقوس الدينية- تُسنَد إلى الذات السيّدة sovereign؛ أما لوك فيذهب إلى أنها هِبَة الفرد.

ويشير لوك في القسم الثالث من كتابه «المقال» إلى النقطة نفسها التي أشار إليها هوبز، والمتعلقة بعمومية معظم المفردات، وما فيها من فائدة كبيرة لفكرنا.

هكذا يتبنّى لوك السمات الرئيسية في النظرية الإشارية الأداتية. ويطوِّر كوندياك -الذي يكتب في القرن الثامن عشر- نسخة من هذه النظرية أرفع وأعقد. ولكني سأكتفي هنا بذِكر إضافتين أو تنقيحين قام بهما كوندياك. الأول أنه يعتقد أن اللغة تمكّننا من التركيز على انتباهنا. وتجعلنا «العلامات المُنشأة» في اللغة قادرين على القيام بهذا التركيز؛ فهي تمنح الذات «هيمنةً على الخيال»[23]. والثاني أن كوندياك لديه نظرية وثيقة الصلة عن الكيفية التي يُثري بها تطورُ اللغة مخزونَنا المفاهيمي. عند أي استحداث لكلمة محددة، لا بد بطبيعة الحال أن توجد فكرة يمكن إعطاؤها اسمًا. ولكن بما أن الكلمة الجديدة تثبّتُ انتباهَنا على موضوعها، فستمكّننا غالبًا من تحديد تمييزات معينة بين خصائص الموضوع المائزة التي حيَّرتنا سابقًا لعدم وضوحها. ثم تُسمَّى هذه الظواهر التي ميّزناها أخيرًا، ويتقدم فكرنا[24].

عند النظر بهذه الطريقة، سيظهر المعنى اللغوي شيئًا واقعيًا غير غامض. وأما العجب الذي قد نجرّبه أن يوجد شيء من هذا القبيل،

---

(21) Ibid., 3.2.7.

(22) Ibid., 3.2.8.

(23) [empire sur son imagination]. Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines* (Paris: Vrin, 2014), 1.2.4.45–46.

(24) Ibid., 1.2.5-6.

وأنه يمكن للأصوات أن تأخذ معنىً -وهو شيء نجرّبه عندما نكرّر مثلاً كلمة واحدة مرة بعد مرة، ونشعر أنها تفقد معناها- هذا العجب، الذي ربما يكون جزءًا من الدافع وراء أكثر نظريات اللغة طموحًا من الناحية الوجودية، يتبدّد. فأولاً، لا يوجَد معنى في حد ذاته، إذ لا يوجد سوى معنى لصوت كذا يشير إلى موضوعات كذا وكذا وكذا، وهلمّ جرًّا. ونحن نتخذ موقفًا صارمًا مناهضًا لكراتيلوس؛ فالمعاني كلها اعتباطية؛ وَضَعَها أناسٌ معينون، ولأناس معينين. وعلى حد تعبير سوسير، المعاني كلها «غير محفَّزة»: لا شيء في هذه العلامة يستوجب هذا المعنى دون ذاك المعنى. كل العلامات اللغوية «مُنشَأة» (على حد تعبير كوندياك) في مرحلة ما. العلامات اللغوية خَلْقٌ بشري، ويستطيع البشر تغييرها.

وثانيًا، كما ذكرنا أعلاه، نستطيع الوقوف على تشابه بعينه مع نظريات العَقد الخاصة بالمجتمعات السياسية، التي تَمّت في الوقت نفسه، على أيدي بعض أولئك الكُتّاب أنفسهم. فبدلاً من النظر إلى نظام الكيان السياسي بوصفه انعكاسًا لنظام الكون، بحيث لا يكون الملك مجرد فرد معيّن دُفِعَ به إلى القيام بدور مهم، بل هو بالأحرى تجسيد معاصر للملك the King (وَفقًا لنظرية جَسَدَيِ الملك[25] the King's Two Bodies[26])- صرنا نفهم أن هذا النظام أقرّه أفرادٌ في زمن تاريخي، تعاقد كل منهم على إقامته معًا، ويمكنهم أن يتعاقدوا ثانيةً على تغييره. لقد أُزيل غموض النظام؛ وبطريقة مماثلة إلى حد ما أُزيل الغموض عن معاني اللغة التي نتحدثها.

## 2

نستطيع الآن الوقوف على السمات الرئيسية في الرؤية الإشارية الأداتية للغة: تضافُرها مع الإبستيمولوجيا الحديثة التي انحدرت إلينا من ديكارت ولوك؛ نزوعها إلى تَشييءِ العقل (استنادًا إلى مظهرين في تلك الإبستيمولوجيا: تبرير أساسي للفكر[27]، ونظرية آلية للإدراك الحسي)؛ ظَوْعيّتها («الفَرْض الاعتباطي»)؛ اتصافها بنوعين من النزعة الذرّية: نوع ينطبق على موضوعات الفكر حيث تحتاج الأفكار إلى جَمْع وتركيب؛ ونوع

(25) جَسَدا الملك: نظرية في اللاهوت السياسي سادت في العصور الوسطى، تفصل بين الجسد الطبيعي والجسد السياسي. (المترجم)

(26) See Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957).

(27) Foundationalism: نزعة تذهب إلى وجود مجموعة معتقدات أساسية بَدَهيّة ومعصومة من الخطأ. (المترجم)

ينطبق على ذوات الفكر أي الأفراد؛ وأخيرًا مناهضتها التأسيسية -التي تحمل في طيّاتها زهابًا من كل أنواع المجاز- للنزعة الكراتيلية [نسبةً إلى كراتيلوس] Cratylism.

ولكن ماذا في ذلك؟ مَن يهتم بهذه الرؤية غير المعمول بها في عصرنا؟ علينا فحسب مراجعة نظرية كنظرية لوك، بعين قارئ للفلسفة مابعد فريجه، لنرى مدى غرابتها وعدم تطورها بدرجة غير معقولة. لقد أحدث فريجه تحولاً عميقًا في فكرنا. وحتى لو لم يفعل ذلك بمفرده، فقد أصبح عمله مرتبطًا بتغييرات جعلت الكثيرَ من رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» مهجورة مهملة.

وهذا صحيح بلا شك. لكني أُلِحّ على أن قدرًا كبيرًا من رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» الكلاسيكية قد انتقل إلى التيار الرئيسي في الفلسفة التحليلية مابعد فريجه، أو على الأقل إلى تيار واسع في الفلسفة الحديثة يدّعي انتسابه إلى فريجه. وادّعائي هو أن هذا الإرث المستمر يتباين تباينًا عميقًا، من نواحٍ كثيرة، مع الحقيقة. وقد ارتبط الخطأ الفادح -حينذاك والآن- ارتباطًا عميقًا بخطأ فادح كامن في الإبستيمولوجيا الحديثة نفسها.

ويكمن الدافع المزدوج الذي حدّدتُه سابقًا في هذه الإبستيمولوجيا، ويجعلها تبدو أفضل مما هي عليه. فمن ناحية، ثمة منهجية لاكتشاف الخطأ وبناء نتائج أكثر موثوقية، وتتضمن التراجع عن الاستنتاجات، بل إلغاء بعض ما تُوصِّلَ إليه منها على عَجَلٍ، من أجل تحديد الأدلة الأساسية. ذلكم ما تقوم عليه قواعد حركة العقل لدى ديكارت. ففي عمل لاحق بعنوان «خطاب في المنهج» Discours de la Méthode، ينصحنا ديكارت بتقسيم مشكلاتنا «إلى أكبر عدد من الأجزاء كلما أمكن، وكلما كان ضروريًا، من أجل حلّها حلاً أفضل»[28]. وذلكم كان معيار التفكير (T). وإليه ضُمَّتْ قصةٌ سببية عن كيف تَرِدُ الأفكار إلى العقل: M. وقد جعل هذان الأمران معًا الإبستيمولوجيا تبدو منيعةً على أي هجوم.

وأما الخطأ فكان الاستدلال من قيمة هذه المنهجية -في العديد من الحالات- على قابليتها للتطبيق الشامل، بل الاستدلال -في الواقع- على

(28) [en autant de parcelles qu'ils se pourrait et qu'il seroit requis pour les mieux résoudre]. René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress, 4th ed. (Indianapolis: Hackett, 1998), 11; Descartes, «Discours de la Méthode,» part 2, in *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1973).

أن هذه هي الطريقة التي يعمل بها العقل دائمًا بمعنى من المعاني، أي بناء صورة شاملة من الأدلة الأساسية، رغم أن هذا كان يحدث أحيانًا على عَجَلٍ ودون اهتمام كافٍ. ومن هنا تأتي القيمة التصحيحية للمنهجية. وذلك على حين أن الطريقة الفعلية التي يعمل بها العقل في العالَم جدُّ مختلفة، ولا يمكن اختزال أشكالها التطورية الأولى إلى تفسير ذرّي. ولكننا نعرف من سياقات محددة أن السماح بتطبيق هذه المنهجية يأتي بتأثير جيد جدًّا. فنحن مثلاً في قاعة المحكمة نحاول إلزام الشهود بقول ما رآوه، لإزاحة استدلال متسرع ربما يرسل رجلاً بريئًا إلى السجن. وبعبارة أخرى، يتبنّى التفكير الإبستيمولوجي منهجًا متقدمًا مناسبًا للسياق الموضعي، إذ يوفر مفتاحًا يكشف عن الطريقة التي يعمل بها العقل دائمًا، رغم أن عقولنا غير المعصومة تتجاهل أثناء الممارسة غالبًا قيود ذلك المنهج. أو فلْنقل بطريقة أخرى، يعني التفكير الإبستيمولوجي قراءة هذا المنهج في أنطولوجيا العقل الفعلية.

وسأدّعي، على غرار معظم فلسفة مابعد فريجه، أن رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» ترتكب خطأً مماثلاً. فهي تتبنّى فَهمًا متأخرًا للفكر البشري المنضبط، وتفكِّر في معجم صارم لكلمات الوصف التجريبي وأنماط الاستدلال، من أجل تبيان الطريقة التي تعمل بها اللغة عمومًا، أو على الأقل اللغة الوصفية. وإذا كانت تعبِّر وجوديًا عن منهج متقدم، فإنه يَتبدّد أمام الكثير مما عرفناه عن اللغة ومراحل تطورها لدى الفاعل البشري.

3

ذلكم هو مبرِّر استرجاع كل تلك القضايا القديمة ثانيةً. ولكي نرى ما بقي منها، دعونا نلقي نظرة على ما انقلب عليه فريجه.

أولاً، (1) «الصحة» validity [Geltung]: أنت لا تستطيع وصف الرابطة بين كلمة وشيء أو موضوع، على نحو ما تصف ارتباطًا واقعيًا آخر أو رابطة سببية. ولكي تعطي هذه الرابطةَ حقّها من الوصف، يجب أن تزوّده بكلمات معيارية. فالرابطة الصحيحة بين «كرسي» وكراسٍ هي مثلاً: «كرسي» هو الكلمة الصحيحة لوصف الكراسي. لا بد أن تقدِّمَ بُعدًا معياريًّا يميز الكلام. وثمة دائمًا مشكلة جَعْله صحيحًا أو خاطئًا.

ذلكم إسهام فريجه في المعركة ضد «النزعة السيكولوجية»، التي هاجمها

آخرون أيضًا، من أمثال هوسرل Husserl وراسل Russel، وغيرهما في ذلك الوقت. فقد أطاح هؤلاء المفكرون في النهاية بالفكرة الاختزالية التي تبنّاها مِل Mill، ومُفادها إمكان تفسير قوانين المنطق وَفق قوانين السيكولوجيا. إن عدم إمكان الحصول على 5 من جَمْع 2+2 لا تربطه أي علاقة بالاستحالة السيكولوجية المفترضة عند التفكير في أن «2+2=5»[29]. وهو ما وضع حدًّا لما أسميته تشييئ الفكر عند لوك[30].

وأما النقطة الثانية (2) فهي بالفعل الأولى من زاوية أخرى. يصف مايكل دوميت إسهام فريجه هذا بأنه «انبثاق» للفكر من العقل[31]. فالتفكير، وهو نشاط معياري، لا بد أن يُنظَر إليه بوصفه لعبة بين لاعبين عديدين. ويمكن وصف خصائص حركةٍ في لعبة بشكل مستقل عن الحدث المعيّن لهذه الحركة التي قام بها اللاعب X في الزمن T. إذا ركلتُ الكرةَ إلى منطقة النهاية، فسنكون في حالة تسلّل. وهذا شيء مستقل تمامًا عن سمات الفعل الفردي. وسيريد المدرب معرفة السبب: هل كنتُ مشتّت الذهن؟ هل كنتُ مُستثارًا بقوة؟ إلخ. ولكن هذه الأمور جميعها لا صلة لها بالخصائص المعيارية للحركة. والأمر نفسه ينطبق على إمكان أن تَستدلّ من القضية p على القضية q؛ فهذا أمر مستقل تمامًا أيضًا عما قد يدور في ذهن المتكلّم عند تلفّظه بـp. وكما يقول دوميت في مناسبة أخرى: «تتميز دراسة الفكر تميزًا جليًا عن دراسة العملية السيكولوجية للتفكير»[32].

ومن الواضح أن هاتين النقطتين الأوليين وجهان لفكرة واحدة. فإذا كنتَ ترى التفكيرَ لعبةً لغوية بين أشخاص عديدين (أو مجموعة ألعاب)، فأنت تأخذه من السيكولوجيا الفردية إلى المجال العام؛ وعلى المنوال نفسه، تراه محكومًا بقواعد لا يمكن اختزالها في قوانين سيكولوجية.

(3) المعنى/الإحالة: كلمة «كرسي» تنطبق على الكراسي انطباقًا صحيحًا.

---

(29) يتمسك مَل بأن المنطق «ليس علمًا يتميز عن السيكولوجيا، بل يساويه في الرتبة. وبقدر ما هو علم، يُعَدّ جزءًا أو فرعًا من السيكولوجيا». John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, quoted in Hans Sluga, *Gottlob Frege* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 26.

(30) وفي حقيقة الأمر، هنا وجه آخر من وجوه استبصار فريجه الأساسي الذي بدأتُ به الفصل الأول. فـ«الانعكاس» (أو «الوجود في البُعد اللغوي») يعني أن استعمالنا للكلمات يستجيب للإحساس بأنها «الكلمات الصحيحة»؛ ولا يمكن تفسير التلفّظ سببيًا بما يثيره الدافع القائم. وتنشأ مسألة «الصحة».

(31) Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 129.

(32) Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 458.

وهي تنطبق لسبب. وتستطيع الإفصاح عن ذلك، والحصول على «دلالة» الكلمة. ولكن كلمة «أثاث» تنطبق أيضًا على الكراسي. وهي تنطبق أيضًا لسبب، ولكنه ليس السبب نفسه؛ فثمة دلالة مختلفة، ولكنها من الامتداد نفسه. فهذا الكرسي قطعة من الأثاث. ومن ثمّ، لدينا شيء واحد هنا، وكلمتان لكل منهما معنى. ولا يمكنك تحديد المعنى من خلال المشار إليه [المُسمّى]، أي من خلال الأشياء. أنت تحتاج إلى علاقة ثلاثية. الكلمة تنطبق على شيء بفضل معناها. ويمكنك استعمالها في الإشارة إلى شيء، ولكنك لا تفعل ذلك إلا من خلال معناها. المعنى هو «الطريق» الذي تسلكه للوصول إلى الشيء. ويمكنك الوصول إلى الشيء نفسه بأكثر من طريق واحد. سيتحدث سوسير عن الدال/المدلول؛ أو نستطيع الحديث عن علامة sign ومشار إليه [مرجعها] referent. وأما النظرية الإشارية designative theory المباشرة، حيث يساوي معنى الكلمة الشيءَ المرتبط بها (أو الفكرة -في علاقة بسيطة بين مكانين- فتصبح مستحيلةً.

وخلاصة النقاط الثلاث السابقة أن المعنى ليس هو الفكرة نفسها. وليس المعنى هو الشيء، وليس جزءًا من العالم، كلا ولا جزءًا من النفس، بل هو حقيقة معيارية. إن كلمة واحدة قد تستحضر في ذهنك كلّ أنواع الأشياء، بالمعنى اللغوي الجاري يوميًا لـ«الإيحاء»؛ إلا أنه لا علاقة تربط هذه الأشياء بمعنى تلك الكلمة. وذلكم أمر موضوعي، بل عامٌ مشترك.

(4) أسبقية الجملة: اللغة في أساسها تُصدر أحكامًا، أو تَسأل أسئلةً، أو تعطي تعليمات وأوامر. ولا نستطيع فَهمها بوصفها تركيبًا بسيطًا بين الكلمات، لأن الحُكم طريقة خاصة من التركيب، كذلك إثارة أسئلة أو إعطاء أوامر وتعليمات. وعليه، لا يمكننا فَهم اللغة بوصفها تأليفًا أولاً من كثرة كلمات (مفاهيم)، ثم من أحكام؛ كما لو نستطيع تعلُّم الأول قبل الثاني. ويصنّف المنطقُ القديم -مفهوم، حُكم، استدلال- الأشياء تصنيفًا خاطئًا. فالحكم سابق في حقيقة الأمر؛ والمفاهيم أجزاء من الحُكم منفصلة. والكلمة لا تكتسب معنى (إحالة) إلا في سياق جملة. نرى هنا تأثير كانط Kant المهم.

(5) الإحالة/الحَمل: ليست الجملة مجرد تركيب على الطريقة القديمة؛ فهي تنطوي على بنية داخلية خاصة ذات وظائف متمايزة. فنحن نحصل على شيء عبر الإحالة، ثم نحمل شيئًا عليه. واختلاف الوظيفة يميز المفهوم من الموضوع [الشيء]، أو الوظيفة من الحجة [الدليل] argument، إذا

استعملنا مصطلحات فريجه؛ وقد تخلّى فريجه عن الوصف المنطقي القديم للقضية proposition الذي يرى أن S هي P. ويسمح تحليلُ الوظيفة/الحجة [الدليل] بمحمولات predicates متعددة الموضع.

(6) المعنى/القوة: وحتى تركيب الإحالة/الحَمل لا يُعَدُّ تقريرًا بعد. وفي واقع الأمر، يمكن اعتبار مثل هذا التركيب تقريرًا، بل سؤالاً أو أمرًا أيضًا. ولذا، يتوجّب علينا تمييز مستوى القوة[33].

ويمكننا رؤية أن لوك في كتابه «المقال» لم يستطع أبدًا التعامل مع هذه المشكلة، ولا مع ما يتألف منه فِعْلُ التقرير. ويحاول، في الفصل السابع عن «الجسيمات» [الدقائق] particles، أن يتناول كلمات مثل «is»، في جُمَل من قبيل «البيت [يكون] أحمر»؛ حيث تعني كل كلمة ما تُسمّيه وتشير إليه. إذ نستطيع استيعاب ما تشير إليه كلمتا «بيت» و«أحمر»، لكن ماذا عن كلمة «يكون»؟ فهي بكل تأكيد لا تصف سمة إضافية في البيت الأحمر. ومن ثمّ، لا بد أن يكون معناها فِعْلاً عقليًا. ولكن لوك يظل عاجزًا عن قول ما يميز جملة إثباتية من قائمة بسيطة تضم: «منزل، أحمر»، أو حتى «منزل، فعل عقلي، أحمر». وأما نقاط فريجه من الرابعة إلى السادسة فتأخذنا إلى ما يتجاوز هذه البَلْبَلة تمامًا.

وإلى جانب عمل فريجه الثوري، حدث تطور واسع في المنطق، ومن ثمّ في الطرائق التي يمكن بها للجُمَل أن تترابط إحداها بالأخرى، أو تُستقَد إحداها من الأخرى. وقد أسهم فريجه في ذلك، أيضًا، بطريقة جدّ مهمة؛ وعلى الأخص بتطويره المنطق الكمّي logic of quantification. إذ ساعد على إيضاح الكيفية التي يُسهم بها بناءُ الجملة الداخلي في ارتباطاتها المنطقية بغيرها من الجُمَل. وانبثق عن هذا كله تقديرٌ أعظم للطبيعة التركيبية في اللغة، أيْ الطريقة التي يمكن أن يتشكل بها نطاقٌ واسع من الجُمَل المختلفة، من مجموعة عناصر محددة تشير مثلاً إلى تعبيرات ومحمولات، ومنها ما لم يُتلفَّظ به أو حتى يُتخيّل من قبل.

(7) ويذكّرنا هذا الفَهم التركيبي للغة بمقولة ذائعة لدى هومبولت، ذهب فيها إلى أننا في اللغة نصنع من الأداة المحدودة استعمالاً غير محدود[34]. وكما ذهبتُ أعلاه في الفصل الأول، فُهِمَ ذلك فَهمًا بسيطًا

(33) أشرتُ إلى ذلك في الفصل الثالث.

(34) «لذا، يجب على [اللغة] أن تصنع استعمالاً غير محدود من وسيلة محدودة».
Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind,* trans. Peter Heath (Cambridge:

واختزاليًا بوصفه افتراضًا بأنه يمكن توليد عدد غير محدود من الجُمَل، من مفردات محدودة. ويتبنَّى نعوم تشومسكي Noam Chomsky هذه الفكرة مثريًا إياها بفكرة التطبيق المتكرر للقواعد: قال إنها قالت إنهم قالوا، وهكذا.

وسأعود لاحقًا إلى المعنى الأوسع (والأعمق) لمقولة هومبولت الذائعة، وأما الآن فلا نحتاج سوى إلى ملاحظة أن مفكري القرن العشرين يقدِّرون -لمجموعة كاملة من الأسباب- الطابعَ النسقي للّغة تقديرًا أعظم، بدلاً من النظر إليها نظرًا بسيطًا بوصفها تجميعًا للكلمات. وذلكم يشمل إحساسًا بطبيعتها التركيبية، ومن ثمّ إنتاجيتها؛ ولكنه يشمل أيضًا اهتمامًا بقواعد الاستدلال، ومن ثمّ مجموعة القضايا المرتبطة بها، كذلك أيضًا التعريفات الأدق لتعبيرات معينة، من حيث ما يترتب عليها. ومن الواضح أن فريجه أسهم إسهامًا عظيمًا في هذا المجال. ولكن التغيير الأعم، في المناخ العام، نحو إدراك أكبر للنسق والروابط والقواعد، أصعب من أن يُتتبّع. ويدين، دون ريب، بشيء لهومبولت، وصورته البلاغية التي شبَّه فيها اللغة بشبكة، ولكنه يكشف أيضًا تأثير سوسير الذي نَسَفَ رابطة كلمة-شيء، لصالح تراصف اختلافات الصوت (الدوال signifiers) مع التمييزات بين المعاني (المدلولات signifieds). وقد استمر خط التفكير هذا، وتَطوَّر عبر مدرسة براج Prague school، على يد تروبيتسكوي Troubetzkoy وياكوبسون Jakobson. وينبغي أن نضيف أيضًا إسهام بنفينيست Benveniste.

ولا تُنسب هذه التطورات الأخيرة إلى فريجه وحده؛ إذ تَدين -في حقيقة الأمر- بالكثير لما أراه النظرية المنافسة، نظرية «هامان-هيردر-هومبولت». وهي جزء من المناخ العام لعصرنا، وقد اندمجت في فكرنا الفلسفي، بما فيه ما يُعرِّف نفسه بأنه «مابعد فريجي». وصارت نسقية الترميز اللغوي موضع تفسير مهم في هذه الفلسفة، التي تؤسّس في ذاتها تقدمًا جدّ مهم في تفكيرنا بشأن اللغة، كما ذهبتُ في الفصل الثالث.

---

Cambridge University Press, 1988), 91. [Sie [language] muß daher von endlichen Mittel einen unendlichen Gebrauch machen]; Humboldt, *Schriften zur Sprache* (Stuttgart: Raclam, 1973), 96.

## 4

بعد كل هذا التغيير الثوري، ماذا يتبقى من رَشقة «هوبز-لوك-كونديباك»؟ واقع الأمر أن قدرًا كبيرًا تبقى. فأولاً، لا يزال خُلفاء رؤية «هوبز-لوك-كونديباك»، مابعد الفريجيين، منغمسين بطرق شتّى في الإبستيمولوجيا الحديثة الناشئة عن ديكارت. وثانيًا، تحرّكهم بعض الأهداف الإبستيمولوجية نفسها، لتحديد شكل التفكير الذي سيحقق المعرفةَ المُعَوَّلَ عليها، وبالنسبة لهم فإن النموذج [البراديم] لهذا هو العلم الطبيعي الحديث، رغم أنهم على استعداد أيضًا لتضمين أجزاء من معرفتنا اليومية بالعالم يمكن أن تلبي معاييرهم. وثالثًا، بينما أفلتوا من النزعة الذرّية في بعض الوجوه، لم يفلتوا منها في وجوه أخرى، كما آمل أن أُبيّن. ورابعًا، ظلوا مناهضين بقوة للكراتيلية، وزهاب المجاز tropophope (أو فلْنقل إنهم يَحتفون بتفسير اختزالي للمجاز). وأخيرًا، كل ذلك كان يُغذّيه خطأٌ من نوع ديكارتي، ألا وهو النظرة الوجودية لما يبدو لهم منهجًا جيدًا (وهو كذلك، لأغراض أخرى في حقيقة الأمر). أيْ أنهم يتبنّون في الوصف والاستدلال الدقيقين لغةً صارمة ومتأخرة بوصفها المفتاح إلى اللغة بوجه عام، وهو ما يصطدم اصطدامًا مباشرًا مع فيلسوف القرن العشرين، لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein، الذي استنكر استنكارًا صريحًا مقنعًا إقامة لعبة لغة واحدة على نموذج [براديم] لكل اللغات.

دعونا نأخذ السمة الثانية أولاً، وهي الأهداف الإبستيمولوجية للكثير من الفلسفة التحليلية مابعد فريجه. كيف تساعد اللغة على اكتساب معرفة يُعَوَّل عليها، وكيف تنحرف أحيانًا عن هذا المسار فلا تُنتِج سوى نُسَخ بلا أصل [صور زائفة] simulacra فقط، أيْ عبارات تزعم أنها صحيحة أو حقيقية، ولكنها مختلة واقعيًا، أو جوفاء، أو تبدو مجرد أقوال تقريرية؟ وهو ما كان الشغل الشاغل لدى وَضْعيي فيينا Vienna positivists، وعزّز محاولتَهم لإدانة «الميتافيزيقا» والإطاحة بها. ولكنها ظلت باقية بأشكال أقل وضوحًا وربما خبيثة. وذلك في خط نَسبٍ مباشر ينحدر من مفكري نظرية «هوبز-لوك-كونديباك». وقد نشأ تشديدهم على تعريفات واضحة ومتميزة للأفكار البسيطة، بما يعزّز مناهضتهم للكراتيلية، من اهتمامهم بالمصداقية العلمية للنظرة التي نجمت عن تأليف هذه الأفكار وتركيبها.

غير أن هناك نطاقًا ثانيًا من الأسئلة صار مهمًا وحاسمًا في عالم مابعد فريجه. وينشغل بأصل اللغة وتطورها، ومن ثمّ ما يَمسّ منها بالضرورة

تطور البشرية عن مجرد رتبة من الرئيسيات. وقد نشأ سؤال الأصل في القرن الثامن عشر، وأجاب عنه كوندياك إجابته الذائعة بتفسيره ميلاد اللغة، الأمر الذي استفزّ هيردر للرد عليه كما رأينا. ويُعَدُّ تفسيرُ كوندياك روحَ تقليد نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» بأكملها، وهو تفسير يرى اللغةَ خادمةَ أهدافٍ محددة، هي، فيما يرى هوبز، «تسجيل» أفكارنا ونقلها للآخرين، بما يُمكّننا من إنجاز المزيد بفعّالية تفوق ما كان يُحتمَل أن يفعله أسلاف البشر في مرحلة ما قبل اللغة، كتحصيل معرفة بيئتهم والتواصل مع أقرانهم وتنسيق العمل معهم.

وهو ما أطلقتُ عليه في الفصل الأول تفسير «التأطير»؛ لأن القدرات الجديدة التي تتيحها اللغة مناسبة داخل إطار قائم سابقًا من الأفعال الإيكولوجية [البيئية]. ولكن مع صعود نظرية «هامان-هيردر-هومبولت»، نرى وجهة نظر مختلفة تمامًا. فتفسير هيردر لأصل اللغة من حيث الانعكاس[35] يسلِّم بأن اللغة تحوّل عالَمنا. وأستعملُ كلمةَ «عالَم» بالمعنى المستمد من هيدجر، لتسمية ما يحيط بنا في دلالته بالنسبة لنا. وتنشأ المعاني الجديدة في فضاء جديد من القضايا التي تثيرها اللغة. فالفعل الإيكولوجي البشري لا بد أن يتناول نطاقًا كاملاً من القضايا الجديدة، على رأسها ما نتشاركه منها مع حيوانات أخرى. إن الانتقال إلى اللغة يعني أكثر من مجرد إتاحة وسيلة أعظم فعّالية لتحقيق أهداف دائمة كالبقاء والنماء والاندماج الفعّال، وتجنُّب الهَدم المتبادل.

ولكن هذه الأهداف والمعاني الجديدة المفترضة، يصعب أن يستوعبها معجم مصطلحات الكفاءة الأداتية، الذي يقدمه لنا هوبز ولوك، والذي لا نقول إنه بلا قيمة. إذ يبدو غريبًا «غامضًا»، ويصعب التعامل معه، وينذر بتوريطنا في قضايا أخلاقية وجمالية حيث يجب أن تسود معايير العلم.

ومن ثم، تريد التياراتُ التي تتبع رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» في سياقنا الفلسفي مابعد فريجه، تمثيلَ المعنى اللغوي بوصفه شيئًا واقعيًا يخلو من الغموض. فما يُميزنا عن الحيوانات ليس قدرةً إبداعية، بل الأحرى القدرة على وصف الأشياء وتمييز الأحوال والظروف القائمة؛ ولْنطلق عليها القوة «الوصفية التصويرية» depictive power. ثم يمكن أن تكون هذه القوة أساسًا لعدد من القدرات الأخرى؛ فمن خلال الوصف التصويري نستطيع مراكمة معرفة بالعالَم، أي بأنفسنا وبما يحيط بنا. وتتخذ هذه

(35) انظر الهامش رقم 30.

القوة في النهاية شكل العلم أولاً، أي: كيانات المعرفة الراسخة المؤسسة منهجيًّا. كما يمكن توظيفها ثانيًا في تدبّر ما ينبغي علينا فعله. إذ نستطيع أن نصف تصويريًّا حالة الظروف القائمة التي نريد استيعابها، ثم نستعمل وصفنا للروابط السببية لتحديد كيف نستطيع تحقيقها. وثالثًا، ليست المعرفة والتدبّر وقفًا على الأفراد وحدهم، بل يحدثان بشكل جماعي، لأن اللغة تمكّننا، ثالثًا، من نقل المعرفة وتوسيعها، وتدبُّرها معًا.

وإذن، كيف نكتسب اللغة وقوتها الوصفية؟ من منظور «هوبز-لوك-كونديلاك» يبدو ذلك أمرًا بسيطًا نسبيًّا. فيكفي أن نربط كلمات محددة بأشياء محددة. وهو ما سيكون، بطبيعة الحال، عملية ذهنية داخلية، ما دمنا لا نعي سوى الأشياء المحيطة بنا لأنها تثير أفكارًا في الذهن. ولكني بواسطة رَبط كلمة بفكرة أُصبح قادرًا على جَني ثمار القوة الوصفية التصويرية، كالتعميم والسيطرة كما ذكرنا للتوّ؛ وكذا يمكنني بواسطة التوافق مع الآخرين على كلماتنا أن أنتفع من كل مزايا الجهد الجماعي.

ولكن أوجه القصور السافرة في رؤية «هوبز-لوك-كونديلاك» عالجتْها بفطنة ما قد نطلق عليه «ثورة فريجه»، التي كانت أساسًا لمعظم الفلسفة التحليلية في القرن العشرين. وأحدُ إسهامات فريجه الحاسمة -كما رأينا- انتزاعُ قضية المعنى من حقل سيكولوجية باطن الذهن، وجَعلها قضية معيارية عامة مشتركة. فقد ساعد فريجه على إنهاء «النزعة النفسية». وكان إسهامه الآخر الحاسم أنْ جَعَلَ معنى الجُملة مركزيًّا؛ فهو ليس شيئًا يُستمَدّ من معاني الكلمات المفردة. بل على العكس، «في سياق القضية [الجُملة] وحده يوجد ما يستحق اسم المعنى»[36]. وهكذا، ساعد فريجه على تجاوز النزعة الذرّية المزدوجة في النظرية السابقة، ذرّية المعاني اللغوية والذات الفردية. وسنحدِّد لاحقًا، بالضرورة، ما إذا كان هذا التجاوز كافيًا تمامًا.

تتألف الجملة، فيما يرى فريجه، من تعبير المُسنَد إليه subject expression وتعبير المُسنَد predicate expression، لتصنع تقريرًا عادةً. وتعبير المسند إليه يأتي بشيء [موضوع] object، وأما تعبير المُسند فيسند إلى ذلك الشيء صفةً مميزة. وعلى أساس هذا الاستبصار، نستطيع رؤية أن الأسئلة والأوامر تتضمن أيضًا تراكيب مماثلة من الإحالة والإسناد،

(36) [nur im Zusammenhang eines Satzes hat ein Wort Bedeutung] Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, trans. C. K. Ogden (New York: Harcourt, Brace, 1922), 3.3.

رغم أنها تستهدف غايات مختلفة عن القول التقريري. والحاسم في تلك الحالات هو «المحتوى القَضَوي [الخَبَري]» الذي يتألف من شيء مشارٍ إليه وإسناد (ولنطلق عليه «التراكيب الوصفية التصويرية» depictive combinations).

لقد بيّنت ثورة فريجه أن المعنى اللغوي لا يمكن تفسيره ببساطة بالتركيز على معاني الكلمات المفردة، بمعنى أن هذه الكلمات تُستعمَل للحديث عن هذه الأشياء. بل الحاسم هنا بالأحرى هو معنى التراكيب الوصفية، ومن ثمّ أفعال الكلام التي نحققها بواسطتها، كالقول التقريري، أو إصدار سؤال، أو إعطاء أمر. وبعبارة أخرى، لا بد أن يُفهَم المعنى اللغوي في سياق أنشطة محددة، ومنها بناء التراكيب الوصفية التي عُدّت النشاط الأهم فيها، بل امتد إلى أشياء أخرى: «نحن نفعل أشياء بالكلمات». إن المدى الذي يصل إليه سياق الأنشطة هذا، والذي بدونه يكون المعنى اللغوي كما نعرفه غيرَ مفهوم، وما يشتمل عليه من أفعال، يظل إحدى القضايا الكبرى في فلسفة القرن العشرين، ولا يزال النقاش مفتوحًا بشأنه إلى اليوم. وقد لعب فيتجنشتاين دورًا مهمًّا هنا، فذهب إلى أن السياق الأساسي يمتد إلى أبعد مما كان يعرفه التيار السائد في التقليد الفلسفي. ولا بد أن أعود إلى هذه القضية الحاسمة بعد قليل.

ولكننا نستطيع، في غضون ذلك، رؤية كيف حَصَلَ طموح «هوبز-لوك-كونديلاك» الأصلي إلى إعطاء تفسير «بسيط» خالٍ من الغموض للغة، بوصفها متألّفة أساسًا من قوتها التصويرية -حَصَلَ على فرصة حياة جديدة ما إن خضع لثورة فريجه. إذ طوّر فريجه -أثناء محاولاته إعطاء تفسير للرياضيات التي من شأنها أن تكون لغة وصفية أيضًا- مصادرَ المنطق بدرجة معقولة؛ وعلى الأخص بتقديمه المنطق الكَمّي. ومن الممكن إعادة تعريف الطموح إلى تحقيق تفسير شفاف ورصين للقوة الوصفية، تعريفًا مفيدًا. فبدلاً من النظر إلى معاني كلمات أو تعبيرات محددة بوصفها الأشياء التي تسمّيها وتشير إليها، نستطيع تحديدها بالدور الذي يمكنها لعبه في تراكيب وصفية. وهو ما يمكن -من ثمّ- أن يُستعمَل في صُنع أنواع مختلفة من أفعال الكلام، مثل: التقرير والسؤال والأمر.

ويضعنا تصنيف الأفعال هذا في البُعد «البرَجماتي» فعليًّا، بوصفه المقابل لبُعد المعنى الدلالي الخالص. وأقصد به البُعد الذي تقوم فيه اللغة بفعل أشياء، و/أو تغيير علاقاتنا بالمتحدثين معنا. فإذا أصدرتُ لك أمرًا،

فإني أفعل شيئًا قد ينتهي بك إلى أن تفعل شيئًا من أجلي؛ وأُعدِّل على أية حال علاقتنا؛ لأنك الآن إما أن تفعل ما أقوله أو تخاطر بخلق قدر من التوتر في علاقتنا (فإذا كنتُ بِرُتبة رقيب سريع الغضب وأنت جندي، فهذا يُعدُّ تقصيرًا كبيرًا). وهنا يبرز سؤال: ما المدى الذي نحتاج إلى الذهاب إليه في هذا البُعد لكي نوفِّر السياق الأساسي لممارسة القوة الوصفية في الكلام. فعلى سبيل المثال، ربما أتلفظ بأقوال تقريرية من قبيل: «القطار يغادر في غضون خمس دقائق»؛ أو «ذلك الثور يبدو وكأنه على وشك الانقضاض»، على حين أنني ومُحادِثِي نفهم جميعًا أن هذه أفعال كلام للتحذير. فأنا أقول لك في واقع الحال: «من الأفضل لك الإسراع لكي تصل في الموعد المحدد»، أو «بالله عليك، ابتعد عن طريقه!».

وقد ظهر تصنيف معياري في منتصف القرن العشرين، بفضل أعمال أوستن Austin وسيرل Searle، التي ميّزت بين مستويات أفعال الكلام: ففي مستوى، يُوجد الفعل الكلامي locutionary act، ماذا أُسنِدُ إلى ماذا واقعيًا، أو بصيغة أخرى ما التركيب الوصفي الذي أقدمه؛ وفي مستوى ثانٍ، يوجد الفعل الإنشائي illocutionary act، ما الإجراء الذي أقوم به أثناء تبادل الكلام مع مُحاوِرِي، هل أؤكد شيئًا، هل أسأل سؤالًا؟ وهلمّ جرًّا. وأما المستوى الثالث فهو الفعل التأثيري [الغائي] perlocutionary act. فعندما تُعلِمُ وزارةُ الخارجية سفارةَ أبليسونيا Ablesonia بأن حكومتنا «تتخذ موقفًا جادًّا جدًّا من احتجاز بعض مواطنينا في بلدهم»، فهذا قول تقريري بشأن مواقفنا، ولكنه يحمل في طيّاته تهديدًا (غير واضح)؛ والمقصود منه إحداث نتيجة (إما إطلاق سراح مواطنينا سيِّئي الحظ، أو إدانتهم بطريقة سليمة). هذا الغرض الأخير هو التأثير الغائيّ المطلوب. ولم تَسلَمْ طريقة تطبيق هذا التصنيف تفصيليًا من الجدل؛ وأريد الرجوع لاحقًا إلى ما تتضمنه مستويات الفعل المتصلة بالمعنى الوصفي من قضايا كبرى متعلقة بالسياق.

وأما الآن فدعونا نلقي نظرة على بُعد آخر في ثورة فريجه التي منحت نظريات القوة التصويرية مجالاً جديدًا وعظيمًا من التوسع. إن مصادر المنطق لدى فريجه -بما فيها وظيفة الحقيقة truth-functionality والكمّ quantification- جعلت ممكنًا تنظيمَ كثرة من الأقوال الممكنة بوصفها مشتقات من أقوال تقريرية أكثر تأصُّلاً. وبهذه الطريقة، نستطيع تنظيم نتاجات قوتنا التصويرية، أو ربما نقول «إخضاعها لنسق صارم»،

في علاقتها بتصويرات أكثر تأصُّلاً. وقد حدّد هذا الأمر، ما يشير إليه روبرت براندوم على أنه «البرنامج الكلاسيكي للتحليل الدلالي». والمحاولة المميزة هي التي تبيّن «ما إذا كان المرء يستطيع فهم المعاني المعبَّر عنها بنوع من أنواع التعبير بوصفها المعاني المعبّر عنها بنوع آخر من التعبير أم لا، وبأية طريقة»[37]. ويرى براندوم أن هذا الاهتمام كامن في قلب الفلسفة التحليلية، فيقول: «أعتقد أن الفلسفة التحليلية لها اهتمام رئيسي بالعلاقات الدلالية بين ما سأدعوه 'المفردات'. وشكل سؤالها المميز هو: ما إذا كان المرء يستطيع فَهم المعاني المعبّر عنها بنوع من أنواع التعبير بوصفها المعاني المعبّر عنها بنوع آخر من التعبير أم لا، وبأية طريقة»[38].

وهو ما فتح مجالاً كبيرًا أمام هَجمة مضادة للميتافيزيقا لدى الوضعيين positivists في القرن العشرين وغيرهم ممن رأوا أنفسهم وَرَثةَ النزعة التجريبية الكلاسيكية، ومن ثمّ وَرَثة «هوبز-لوك-كوندياك». ويصف براندوم ما يسمّيه «المشروع الكلاسيكي للتحليل الفلسفي بأنه مهمةُ عَرض ما تعبّر عنه مفردةٌ واحدة دلاليًا (وهو نوع واحد من أنواع المعنى) بوصفه التفصيل المنطقي لما تعبّر عنه مفردة أخرى»[39].

ومن الثابت تقليديًا الآن أن هذه المشروعات كانت مدفوعة بالشك في الميتافيزيقا (ويعبّر عنه أحيانًا بأنه شك مناهض للميتافيزيقا). فقد كانت بعض الحقائق المفترضة وَهمية أو مخادعة كالتي سلّمت بها الأديان مثلاً؛ أو خيِّرة أو قيّمة كالتي سلّمت بها الأخلاق أو الإستطيقا، وقد ادّعت هذه الحقائق أساسًا أنطولوجيًا (بوصفه مقابلاً لما عُدّ إسقاطًا ذاتيًا). بل أُدينت أحيانًا الكيانات الظنّية بأنها تقدّم ما لا يلزم، دون مبرّر لها في الواقع، ككلمة الذات self (عند هيوم Hume)، أو الضرورة الطبيعية (عند هيوم أيضًا)، أو كلمة «المجتمع» وغيرها من كلمات تخص كل ما هو جماعي (الفرديون المنهجيون methodological individualists [ومارجريت ثاتشر Margaret Thatcher أيضًا]).

ويصف براندوم هذين المشروعين الأكثر انتشارًا، الخاصين بالاختزال reduction والنزعتين التجريبية empiricism والطبيعية naturalism قائلاً:

(37) Robert Brandom, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 1.

(38) Ibid., 1.

(39) Ibid., 31.

«ما يميز النزعتين التجريبية والطبيعية -المعتبرتين تجريديتين- أن كل نزعةٍ منهما ترى أن مفردة واحدة (أو نوعَ المفردة) تتميز تميزًا فريدًا عن بقية المفردات الأخرى. فالتجريبية ترقى بمفردتها المفضَّلة (سواء تعلقت بظاهرة، أو بميزة ثانوية، أو بعملية الملاحظة) إلى التميز **الإبستيمولوجي** عن بقية المفردات. وأعتقد أن التميز، في أعقد أشكاله، يُفهَم على نحو أكثر جوهريةً فَهمًا **دلاليًا**، وليس إبستيمولوجيًا إلا من قبيل الاشتقاق والنتيجة. وأما النزعة الطبيعية فترقى بمفردتها المفضَّلة (سواء كانت من الفيزياء الأساسية، أم العلوم الخاصة، أم مجرد مفردة وصفية) إلى التميز **الأنطولوجي** عن بقية المفردات. وفي الحالتين كلتيهما، ما يحفِّز ويعطي وزنًا وأهمية لسؤال ما إذا كان، وإلى أي مدى، وكيف يمكن لمفردة معينة مستهدفة أن تتطور منطقيًا وخوارزميًا من المفردة الأساس المفضَّلة -هو الحُجة الفلسفية لامتياز المفردة الأساس إبستيمولوجيًا أو دلاليًا أو أنطولوجيًا. وهي حجج مُفادها أن كل ما يمكن معرفته أو التفكير فيه، وكل حقيقة، لا بد أن تكون من حيث المبدأ قابلة للتعبير عنها من خلال المفردة الأساس التي نحن بصددها. وهي بهذا المعنى (الإبستيمولوجي أو الدلالي أو الأنطولوجي) مفردةٌ **كليةٌ شاملةٌ** universal. وما **لا يمكنها** التعبير عنه يُعَدُّ مَعيبًا عيبًا مُهلِكًا: مجهولاً، أو غير معقول، أو غير حقيقي. أحدُ الأمور الواضحة التي تعنيها «الميتافيزيقا» إنشاء مزاعم من هذا النوع بشأن القوة التعبيرية الكلية الشاملة لبعض المفردات»[40].

ويمكن إثبات أن الكيانات المَعيبة تستحق الاستبعاد، إما بتبيان أنها غير معقولة في علاقتها بالمفردة الأساس (الموضوعات المذكورة في عبارات «ميتافيزيقية» بلا معنى)، أو بأن يتضح لنا أن كل شيء مفيد يمكن قوله في عبارات تَذكُره، يمكن قوله بدقة وكمال من خلال المفردة الأساس (كل العبارات عن المجتمع تُترجَم إلى عبارات عن الأفراد، وكل العبارات التي تَذكر أشياء مادية تُترجَم إلى عبارات عن معطيات الحسّ، وهلمّ جرًّا). وهكذا، يمكن التخلص من الموضوعات [الأشياء] الظنِّية دون خسارة.

بل كان الهدف، أحيانًا، من رَبط الكلمة الأساس بالكلمة المستهدفة هدفًا إيجابيًا يتمثل في إنقاذ بعض الكيانات الظنّية، وإلا قد تُستبعَد إلى ظلمة خارجية. ومن ثم، فإن اشتباه هيوم في الضرورة الطبيعية، وهي

(40) Ibid., 219.

شيء أبعد من مجرد الترابط الذي أرادَ اختزالَها إليه، يمكن أن يجاب عنه بإيضاح أننا نستطيع فَهمها تمامًا. وذلكم هو «إنقاذ» الاشتقاق الذي ادَّعى كانط تحقيقه؛ ويقوم براندوم بشيء مماثل له في هذا الكتاب[41].

وثمة ممارسة أخرى عملت على استمرار الدَّفعة الرئيسية لنظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، تتألف من محاولات تمييز نوع القدرة التي تتألف منها معرفةُ لغةٍ بواسطة نظرية بَدَهيّة axiomatic theory. ويُعَدُّ دونالد ديفيدسون ومايكل دوميت فيلسوفين بارزين في هذا المجال. وقد أفصح هومبولت -من بين آخرين- عن حَدْس أبعد من هذا المشروع. فمَن يعرف لغةً، من المفترض أن يتحكم عند أي لحظة معينة في مفردات محدودة (وإنْ كانت واسعة)؛ ولكنها قادرة على توليد عدد غير محدود من الجُمَل، ومنها بعض جُمَل لم يُتلفَّظ بها من قبل. وقد تُعومِلَ بجدية مع الإنتاجية اللامحدودة للغة في القرن العشرين. فتَوسّل بها تشومسكي بوصفها خلفيةً لنظريته في الأشكال النحوية [التركيبية] syntactic forms المزعوم أنها أشكال عامة بين البشر[42].

وتعمل هذه النظريات الآن على استمرار دَفعة «هوبز-لوك-كوندياك» ما إن تتخذ منعطفًا فريجيًّا. فعندئذٍ، تكتسب الكلمات والتعبيرات الجزئية معانيها من خلال إسهامها الدلالي البَدَهي في الجُمَل التي هي جزء منها. بل يُقيَّم هذا الإسهام بطريقة امتدادية؛ أيْ نبحث عن إسهامها في الجُمَل التي تحددها شروط الصدق الخاصة بها. ولا توجد محاولة لفَهم الطريقة الخاصة التي تكشف بها لغة معينة عن الأشياء التي تُستعمَل هذه اللغة في وصفها. ولذا، أَفهم ما تقوله عندما أصل إلى نظرية صحيحة تمكِّنني من عَرض شروط الصدق على أي جملة تَتلفَّظ بها. وليس من الضروري أن أنشغل باختلاف لغتينا في الطرائق التي تؤطِّران بها عالَمَنا أو تكشفان عنه. يكفي أن أتمكن من توقع شروط الصدق في عباراتك وفق شروطي. الفكرة أن أي اختلاف في معنى تعبيراتنا التي نجحت في إصابة المشار إليه [المرجع] نفسه، سيَبرُز بعد التعرض المتكرر للغتك. فإذا أشرتَ إلى فينوس Venus بأنها «نجم الصباح»، وأشرتُ أنا إليها بأنها «نجم المساء»، فسيتضح الاختلاف الدلالي من تعبيرات أخرى تتحدث بها عن المساء والصباح. وما لا يَبرُز، يمكن تجاهله.

(41) Ibid., chapter 4.

(42) See Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, MA: MIT Press, 1965).

وحاليًا، يحاول علمُ الدلالة الامتدادي[43] extensionalist semantics هذا، إعادةَ تحرير [تنقيح] محاولة «هوبز-لوك-كوندياك» ليحدِّد المعنى من خلال الشيء المسمّى والمشار إليه، مبتعدًا عن قضية كيف تكشف اللغة عن العالم. ولكن هذه المحاولة انتقلت إلى مقام أعقد وأكثر تطوزا بفضل الثورة الفريجية.

وثمة انعكاس آخر أكثر تطرفًا لعلم الدلالة الوَضْعي objectivist semantics، يتضح فيما بين المُنظِّرين الذين اهتموا بإثبات أن حيوانات الشمبانزي، مثلاً، يمكنها إتقان اللغة حتى مستوى معين. ولم يضعوا في حسبانهم أبدًا أن استعمال حيوانات الشمبانزي للعلامات في طلب شيء أو حل مشكلة، حيث تُكافَأ عند إنجاز ذلك، يختلف في طبيعته عن السلوك الموازي لدى البشر. وتُفْهَم اللغة في الحالين بوصفها استعمالاً للعلامات ليحصل الفاعل على ما أراده. كانت المحاولة هي تعليم حيوانات الشمبانزي استعمال العلامات، علامةً فعلامةً، ، وبناء لغة، وحدةً فوحدةً، أملاً في الوصول إلى المرحلة التأليفية التركيبية حيث يستطيع الحيوان عندها وَضْعَ العلامات معًا في نظام: 'كانزي'، 'تريد'، 'موزة'؛ للتعبير عن طلب مَوزة.

وكان إنجاز القِرَدة العليا (لا سيما البونوبو bonobos) مثيرًا للإعجاب أحيانًا، ويكشف عن ذكاء مرتفع دون شك، ولكن تُجوهِلَتْ الاختلافات بين لغتها ولغة البشر. فأيُّ نظام تشفير يمكن تقديمه بعلامة واحدة في كل مرة، لا بد أن يختلف عن اللغة كما فهمها سوسير؛ إذ الحاسم هو الاختلافات وليس الروابط المفردة.

وفي كل الطرائق المختلفة التي عددناها للتوِّ، يتضح أن تركيزَ «هوبز-لوك-كوندياك» الرئيسي، على اللغة بوصفها قوة تصويرية موضوعية، مستمرٌّ فيما بين العديد من الفلاسفة التحليليين حتى بعد ثورة فريجه.

## 5

ينبغي أن يكون واضحًا استمرارية الكثير من فكر مابعد فريجه مع

(43) علم الدلالة الامتدادي: يذهب إلى أن للمعنى في أي مجال دلالي لا يعمل إلا إذا وُجِدَ سطحٌ تبنيٌّ ممتد بين اللغة والواقع. وذلك ضمن منظومة وصف دلالي تضع في حسبانها علاقةً رباعية بين الواقع والعلامات واللغة والثقافة؛ بحيث تكون مهمةُ النماذج الدلالية شرحَ العلاقة بين الامتداد والنية والدافع والتعبير. من أبرز القائلين بوجود علاقة ممتدة بين اللغة (ولا سيما اللغة العلمية) والواقع: رودولف كارناب Rodolf Carnap وويلارد فان Willard Van. (المترجم)

«هوبز-لوك-كونداياك». ويحرّك كليهما الاهتمامُ نفسه بمعرفةٍ يُعَوَّل عليها خالية من الغموض؛ وكذلك الإيمان بقوة تصويرية غير غامضة بواسطة نظرية دلالية تربط أوصافنا اللفظية بأشياء واضحة للجميع في العالم. وهذا الارتباط إما أن يُفهَم بوصفه ثابتًا لكل كلمة مفردة («هوبز-لوك-كونداياك»)، أو بوصفه ارتباط التراكيب التصويرية (المحتويات القَضَوية [الخَبَرية]) بشروط صدقها في العالَم (متغيّر مابعد فريجي). وفي الحالة الأخيرة، لا يُعَدُّ إتقانُ لغة مرهونًا بتذكّر المفردات فحسب بطبيعة الحال، بل بمعرفة كيفية توظيفها في نسق تركيبي معقد أيضًا. وهو ما سيشمل القدرة على إقامة روابط ثنائية: معرفة أن كلمة «قطة» تُستعمَل للإشارة إلى ذلك الحيوان الثديي بعينه، وأن كلمة «فَرَوِيّ» تعبر عن ذلك النوع من صفاته. بل ستتجاوز القدرة ذلك، لأنه سيَتعيّن علينا عمل تراكيب مختلفة وفَهمها: مثلاً «تلك القطة فَرَوِيَّة»؛ «هل تلك القطة فَرَوِيَّة؟»؛ «إذا كانت تلك القطة فَرَوِيَّة، فلا يمكن أن تكون قطة العمّة مابل»؛ وهلمّ جرًّا. وربما يُعتقَد أن الروابط الخاصة «بَدَهيّات» axioms في النظرية التركيبية؛ وقد تأخذ «المُبرهَنات» theorems الشكلَ الآتي: «تكون عبارةُ 'القطة فَرَوِيَّة' حقيقيةً إذا، وفقط إذا، كانت القطةُ فَرَوِيَّةً».

وكما رأينا، تعطي هذه النظريةُ التركيبية [التأليفية] combinatorial theory تطبيقين فلسفيين مهمين. إذ يمكن استعمالها (a) على نحو ما يصفها براندوم، فيما يمكن تسميته أهداف «نظيفة» [أو خالية من الشوائب] hygienic، لإيضاح أن كل شيء نريد قوله نستطيع قوله مستعملين مفردات محددة، تُعَدّ مقبولة من وجهة نظر معيارية أو أخرى (وَضعية، علمية، غير دينية، محايدة أخلاقيًا، إلى آخره). ويمكننا ذلك بهدف وَصم وتهميش الكلمات والأقوال التقريرية التي لا تتلاءم مع المعيار، وتَنحيتها تمامًا. أو يمكننا التطبيق بطريقة أكثر مرونة، لإيضاح أن الأقوال التقريرية غير المتلائمة معياريًا، مثلاً، تنطوي على مشروعيتها الخاصة، بل استعمالات مختلفة تمامًا، ويجب أن تبقى منفصلةً عن الاستعمالات التي تسمح بها نظريتنا الصارمة. (أو قد يكون من الصعب الحكم على أيٍّ من هذه الأهداف مؤثِّر؛ فكِّر في تصنيف وَضعيي فيينا للميتافيزيقا بوصفها نوعًا من «الشّعر»).

أو يمكننا -مفترضين نجاح المشروع أعلاه- (b) أن نحاول استنباط نظرية للمعنى، بالطريقة نفسها التي ذاعت عن ديفيدسون. أو على الأقل ربما

نقدّم افتراضًا مُفاده أن نظرية من هذا النوع يمكن استنباطها. وستتلاءم هذه النظرية مع كفاءة لدى المتكلِّم العادي للغة، أو تعكسها فيما يُزعَم. وستفسّر -على هَذي بَدَهيّات بعينها، كالأمثلة أعلاه عن «قطة» و«قَروِيّة»- السبب في أن متكلّمًا كفوءً بالإنجليزية يمكنه إنشاء نطاق كامل من المنطوقات المختلفة في ظروف مختلفة، وفَهمها، ومنها المنطوقات البسيطة أعلاه.

وأما القضية الأعمق، التي تتوقف نتيجتها على هذين الزعمين كليهما، فهي القضية التفسيرية التي أثرتُها في بداية القسم السابق: ما موقع اللغة في الحياة البشرية؟ هل تمدِّد نطاق وسائلنا فحسب؟ أم تحوّل أهدافنا أيضًا؟ وإذا كانت تحوِّلها، فكيف نستطيع فَهم هذا التحويل؟ هل يكفي تفسير «التأطير» لفَهم ما تجلبه اللغة؟ ذلكم نطاق مهم وحاسم من القضايا التي أثارها «هامان-هيردر-هومبولت».

وما الخطأ الذي يعتري هذه المشروعات إذن؟ فيما يخص فكرة «النظافة» [أو الخلو من الشوائب] (a) لا يوجد خطأ من حيث المبدأ. فنحن لدينا (أو على الأقل نأمل في أن يكون لدينا) مفردات صارمة، وطرائق تركيب حاسمة، في حالة العلوم الطبيعية، تجتمع فيها معايير عالية للتحقق الدقيق وتتجنّب دون ريب أنواعًا بعينها من الوصف (كالتي تحمل معاني أخلاقية وإنسانية) تهتك هذه المعايير. وإذا كان الهدف هو تحديد مفردات متخصصة، فهذا ممكن ومفيد معًا بدرجة كبيرة في ظروف بعينها، كما يتضح من مثال العلوم المتخصصة. وتكمن القضية بأكملها في كيف نرى المناطق الواقعة خارج حدود المنطقة المنضبطة بصرامة. فإذا كان هدفنا -كوَضْعيي فيينا- إيضاح أن ما يقع خارج النطاق لا يمكن أن يكمن في أوصاف حقيقية، وأن الأقوال التقريرية التي تتجاوز النطاق لا تنطوي على قيمة الصدق [الحقيقة]، فعندئذٍ تنشأ الأسئلة الكبرى.

ومَن يريدون التراجع عن مثل هذه المزاعم الشائنة (في نظرهم)، يمكنهم إما (i) محاولة إيضاح أن بعض العبارات المُدانة (ميتافيزيقية، أو أخلاقية، أو جمالية) تنطوي على شروط صحة جيدة تمامًا، ومن ثمّ تتمتع بـ«موضوعية» كالتي تتمتع بها الأقوال التقريرية المقبولة داخل النسق الصارم. أو (ii) قد يتقبلون أن الاستعمالات الأخرى ليست تصويرية، بل يزعمون أن اللغة على ما هي عليه فعليًّا، ومن حيث طبيعتها، ليست مقيدة بالوظيفة التصويرية. ويُفهَم من كلام فيتجنشتاين -لا سيما في

كتابه «تحقيقات فلسفية Philosophical Investigations- أنه يذهب إلى شيء من هذا القبيل. وتأتي «تشنّجاتنا العقلية» من تسرّعنا الشديد في افتراض أن العبارات ذات الشكل المنطقي نفسه يجب أن تصوِّر أشياء من الشكل نفسه. فعبارة مثل «أنا متألِّم» يجب أن تفسَّر مثل عبارة «القطة على السجادة»، على أساس أنها تحوز الشكل [الخالي من الشوائب] «F(a)». ونحن نفشل في رؤية أن استعمالات اللغة شديدة التنوع، وندخل في حالة فوضى عندما نفشل في وضع ذلك في الحسبان.

أو ربما نمضي أبعد، فنزعم لا مجرد وجود أقوال تقريرية صحيحة تفشل في التلاؤم مع المعيار الصارم (i)، ولا مجرد وجود استعمالات لغوية غير تصويرية قد تصنَّف خطأً بوصفها تصويرية (ii)؛ بل نواصل فنقول (iii) إن هذين النوعين من الاستعمال غير المعياري لا ينفصلان عن القدرة اللغوية نفسها. أي أن التصويرات المعيارية لن تكون ممكنة لكائن ليس لديه في مخزونه استعمالات غير معيارية (سواء كانت تصويرات مجاوزة للمعيار أم ليست تصويرات).

والآن، أودّ أن أدّعي هذا الادعاء الأقصى (iii). ولذا، أبحث عن طريقة أستطيع بها تأطير المسألة. ولعل براندوم يلتزم في كتابه الأخير بالاقتباس الوارد أعلاه. وبراندوم وسطيٌّ معتدل؛ إذ يريد تقويم الاعوجاج المشوّه للتقليد. فيزعم أن هناك نقطة في محاولة رَبط المفردات الأساس بالمفردات المستهدفة، حتى لو كان المرء مستعدًّا للتخلي عن الأمل في الحصر الكلي لنطاق القول (المسموح به) في هذه العملية. ويمكن للمرء أن يحاول إقامة هذه الروابط، لأن النجاح في بعض الحالات والفشل في حالات أخرى، سيكشفان كلاهما شيئًا عن مفرداتنا المختلفة وارتباطاتها. فنستطيع الحصول على «تمييز ميتافيزيقي دون تشويه»[44]. ولكن الحالات الناجحة تحظى بأهمية خاصة، لأن الارتباط بين الأساس والمُستهدَف يمكن أن يكون محدَّدًا وشديد الوضوح بشكل خاص[45]. أَضِف إلى ذلك أن هناك دافعًا آخر؛ فـ«الميتافيزيقيون يهدفون إلى **بناء** ألفاظ **تقنية اصطناعية** تتمتع بالقوة التعبيرية نفسها [أي ألفاظ يمكن من خلالها «أن يقال كلُّ شيء»]. لماذا؟ بسبب السيطرة الأعظم التي يعطيها النظام الصارم لمفردات حُدِّدَت دلالاتها الأساسية -ببعض المفردات الأخرى (ولا مفرّ من الحاجة إلى فَهم هرمنيوطيقي hermeneutic understanding)- وأما بقيتها فحُسِبَت

(44) Brandom, *Saying and Doing*, 229.

(45) Ibid., 213.

دلالاتها خوارزميًّا[46].

وأما الآن، فرغم بعض تعبيرات الشك التي تذكّرنا بنوع من النزعة الطبيعية المَعيبة، في أعمال أخرى كتبها براندوم (مثلاً لغة غير غامضة)، أريد التوقف عند كلمته، وأُدخِلُ عليها بعض الملاحظات بروح من التنقيح الودّي. وستتناول هذه الملاحظات الحدود الممكنة لعلم الدلالة البرّجماتي pragmatist semantics الذي يتبنّاه؛ حدودًا ستكون كاشفة للغاية عن طبيعة اللغة وموقعها في الحياة البشرية.

يقدم براندوم مفهومًا جدّ مفيد، يوفر إطارًا لهذه المناقشة: «ممارسة خطابية مستقلة autonomous discursive practice (ADP)، بمعنى لعبة لغة يمكن للمرء أن يلعبها حتى وإن لم يلعب غيرها، أو مجموعة قدرات خطابية يمكن للمرء أن يحوزها حتى وإن لم يَحُزْ قدرات خطابية محددة غيرها»[47]. ويعتقد براندوم أن أية ممارسة تستحق هذا الاسم يجب أن تتضمن القدرة على إنشاء أقوال تقريرية؛ وعلى سبيل الاشتقاق، طرح أسئلة وإعطاء أوامر. (يعتقد براندوم أن اللغة المتخيّلة عند فيتجنشتاين في الفقرة الثانية من كتابه «تحقيقات فلسفية» غير مؤهّلة).

ولا أريد أن أتحدّى، هنا، هذا القيد في «الممارسة الخطابية المستقلة»؛ فمن غير المتخيل وجود ممارسة لا تسمح بأقوال تقريرية. ولكني أريد التقاط جزء الجملة التقييدي: لعبة لغة يمكن للمرء أن يلعبها **حتى وإن لم يلعب غيرها**. فما أريد تسليط الضوء عليه هو ما إذا كان لدينا لعبة أقوال تقريرية بالتزاماتها واستحقاقاتها دون التعرّض أيضًا لقدرات لغوية أو شِبْه لغوية paralinguistic أخرى. والسؤال: كيف يمكن لهذه اللعبة أن تكون مكتفية بنفسها؟

وهذه قضية ترتبط على نحو خاص بـ(a) (مشروع «النظافة والخلوّ من الشوائب»). وهناك قضية أخرى تتحدّى (b) (نظرية مشروع المعنى)، وتثير أسئلةً متداخلة، ولكنها مؤطّرة تأطيرًا مختلفًا. وهذا التداخل واضح، لأنه سيتعيّن على نظرية في المعنى ترسم بالتفصيل الكفاءة الفعلية لدى متكلّم بشري بأي لغة، أن تكون قادرة على اشتقاق كل التصويرات والاستعمالات غير التصويرية التي لا تنفصل عن هذه الكفاءة اللغوية. فإذا صَحّ، هنا، شكلٌ من أشكال هذه الفرضية (iii)، واشتملت الشروط الجوهرية لنطاق

(46) Ibid., 227.

(47) Ibid., 41.

تصويرات محدّد معياريًا على استعمالات أخرى، فستتعيّن على نظرية صحيحة في المعنى أن تكون قادرة على اشتقاق هذه الاستعمالات. ومن ثمّ، فإن إحدى طرائق اختبار ما إذا كانت مجموعة محددة من الاستعمالات المعيارية الصارمة مكتفيةً بنفسها، ستكون معرفة ما إذا كانت نظرية المعنى المُطابِقة يمكنها توليد كل الاستعمالات التي لا غنى عنها، إلى جانب الاستعمالات الأساسية.

كيف تَقوم بهذا الاختبار؟ هذه مشكلة حقيقية، لأنه لا أحد لديه نظرية حيّة حقيقية في المعنى بعد؛ فكل ما لدينا مبادئ عامة يمكن على أساسها تطوير نظرية. ولكننا قد نفكر مع ديفيدسون في أنه على فَرض وجود نظرية تتلاءم فعليًا مع كفاءة المتكلِّم، وتعبّر عن هذه الكفاءة من حيث إدراكه شروط الصدق الامتدادية لكل المنطوقات التي يستطيع التلفّظ بها أو فَهمها، فإنه يجب أن يكون ممكنًا لشخص أن يلتقط اللغةَ من خلال «تفسير جذري»[48] radical interpretation.

ويشير هذا المفهومُ المستندُ إلى فكرة كواين Quine عن «الترجمة الجذرية» radical translation، إلى عملية ألتقط بواسطتها لغةَ متكلّم مجهولة تمامًا بالنسبة لي، دون مساعدة من أي «مخزون» أو دليل في الترجمة. وقد حدثت أشكال التعلّم من الصفر هذه في التاريخ البشري، مع المستكشفين والمبشرين واللاجئين. ولكن هذا لا يثبت أن تصور ديفيدسون لما يتضمنه التعلّم صحيحة.

إن تصور أن تعلّم لغة هو تعلّم توليد شروط صدق امتدادية لتراكيبها التصويرية ما هو إلا استمرار لَمِيل «هوبز-لوك-كونديالك» إلى تصور «بسيط» غير غامض للمعنى اللغوي، قائم على المزاوجة بين التعبيرات والحالة الموضوعية للأشياء. ما تستبعده هذه النظرية بوصفه جزءًا مما يتعيّن عليك معرفته/فَهمه لكي تتحدث لغةً، يتضمّن أمرين على الأقل: (A) فَهم البُعد الكراتيلي لتعبيرات اللغة (إذا وُجِدَ)، أيْ الطريقة التي تصوّر بها طبيعةَ موضوعها؛ و(B) فَهم أي معانٍ ثقافية «مكتنزة»، تتعلق مثلاً بالشعائر والعلاقات الاجتماعية والأفعال الجماعية والعلاقات التراتبية وأنساق

(48) التفسير الجذري: مصطلح يشير به دونالد ديفيدسون إلى إمكان تفسير كلام المتكلّم، بما في ذلك نسبة معتقدات ورغبات إليه، ومعانٍ إلى كلماته، دون معرفة سابقة باللغة التي يتحدثها ولا بحالته العقلية. وقد استند ديفيدسون في صياغة هذا المصطلح إلى مفهوم الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان أورمان كواين Quine عن «الترجمة الجذرية»، ويعني به ترجمة لغة غير معروفة تمامًا وليس لها روابط تاريخية أو ثقافية بلغات معروفة. ولا تفترض «الترجمة الجذرية» أيَّ فَهم سابق للغة المَعنيّة. (المترجم)

الطهارة والنّجاسة، وهلمّ جرًّا (إذا وُجِدَت) -يتضح أنه أساسي لفَهم التعبيرات التي تخص هذه المجالات. وبقدر ما يكون فَهم هذه الأمور أساسيًّا لفَهم لغة محددة (أو بعض استعمالاتها الحاسمة)، ولعله أساسي حتى لفَهم ما تَكونه شروطُ الصدق في بعض التراكيب التصويرية، فلن يصح أن يُحدَّد فَهمُنا للغةٍ ببساطة من خلال توليد شروط صدق امتدادية.

ولكن ينبغي أن يكون من الممكن معرفة ما إذا كان يمكن الاستغناء عن إضافات كـ(A) و(B)، أو ما إذا كان تعلّمُها شرطًا لمعرفة كيفية التحدث بلغة وفَهمها. وسأنتقل إلى هذه القضية أولاً. ثم أعود إلى قضية براندوم المتعلقة بنطاق «ممارسة خطابية مستقلة» تتضمن التصوير. وستُعيننا الإجابة عن سؤال نظرية المعنى في هذا التحرّي الإضافي، بل ثمة أيضًا اعتبارات إضافية سيتعيّن استحضارها هنا. وآمل أن تمكّننا مناقشة هاتين القضيتين من تسليط الضوء على القضية (C) المتعلقة بموقع اللغة في حياة البشر.

# (5)

# البُعد المجازي في اللغة

## 1

كنتُ أجادل بأن هناك استمرارية في التنظير للّغة، بين رؤية «هوبز-لوك-كوندياك» الحديثة المبكرة والكثير من التيار السائد في الفكر التحليلي مابعد فريجه. بل ينطوي هذا التنظير -منذ بدايته حتى اليوم- على دَفْع مزدوج. فمن ناحية، هناك محاولة لتفسير كيف تنشأ اللغة وآلية اشتغالها وما القدرات الأساسية في استعمالنا اللغة. ومن ناحية أخرى، تُقترَح معايير مُحْكمة بشأن الاستعمال الجائز legitimate use. وينصحنا هوبز ولوك بضرورة وضع تعريفات دقيقة، ويحذّراننا من مخاطر الاستعارات والصور المجازية. ويصف روبرت براندوم الأهداف الوقائية التي وُضِعت وَفْق «أنساق صارمة» متنوعة، تَصِمُ العديدَ من العبارات الزائفة «الميتافيزيقية» غير المسؤولة؛ حيث يُسْعَى إلى هدف وصفي تفسيري إلى جانب هدف معياري.

ولـذا، نرى من الناحية المعيارية مطلبين مُلحّيْن عظيمين يطلبهما المفكرون الثلاثة «هوبز-لوك-كوندياك»، هما: (1) لا بد أن تقدَّم كل كلمة في لغتنا بدقة من خلال تعريف واضح، وعلينا التمسك بهذا التعريف في كل استعمالاتنا اللاحقة لهذه الكلمة (ما لم ننقّحها بصراحة)؛ و(2) علينا تجنّب الاستعارات والصور المجازية بوجه عام في الاستدلال بالكلمات المقدمة على هذا النحو.

ولكن يبدو أن هذه النصيحة تنبع بشكل طبيعي تمامًا من النظرية الوصفية. فالأفكار تحدث في العقل، إما عبر تأثير العالم من خلال الإدراك الحسي perception، كما يعتقد لوك، أو عبر تمحيص العقل الدقيق

للأفكار الموجودة التي قد تسلط ضوءًا على تمييزات لم تلاحَظ بعد (وهو ما يؤكده كونديياك). ثم نربط الكلمات ببعض هذه التمييزات؛ الأمر الذي يُمكّننا من بناء صورة للعالم عبر التركيب والاستدلال، ولا سيما عبر فعّالية الأفكار التي تسمّي أصنافَ الأشياء وتشير إليها. وأما النقطتان الرئيسيتان في هذه التسمية فهما أنها تسمح بهذا الاستدلال والتركيب، وأنها تجعل التواصلَ مع الآخرين ممكنًا (ومن ثمّ بناء صورة عالَمنا بشكل تعاوني أيضًا).

وإذا كان هذا هو ما يحدث، فإن المعيارين مبرّران تبريرًا واضحًا. فلا مجال لتبديل الفكرة المرتبطة باسم، أثناء الاستدلال (انتهاك [1]). وفيما يخص (2)، يتضمن استعمال الاستعارات أو الصور المجازية إشارة إلى A عبر B (أو تعريف A وB -وسأتوسع في هذه النقطة أدناه)، بما يشكّل انتهاكاً واضحًا لـ(1)، ويجلب أيضًا استدلالات إما زائفة أو في أفضل الأحوال غير يقينية (هل ما ينتج عن B ينتج أيضًا عن A؟).

وهنا، يتقارب التفسير الإيضاحي والنصيحة المعيارية تقاربًا تامًّا، لأن ما ينتهك المطلبين يشكل هذه الاستعمالات الشاذة للّغة.

أو إذا نظرنا إلى (2) من زاوية أخرى، لن تقوم التعبيرات الاستعارية بتسمية ما تشير إليه [أي مراجعها] فحسب، بل تُميّزه بطريقة محددة أيضًا. فصورة «أرخَى الليلُ سُدولَه علينا» [انطوى الليل حولنا كعباءة] The night folded around us like a mantle تحاول قولَ شيء عما يكون عليه الحال في الظلام. فهي تُصوّر التجربة، وتعطيها ما يشبه الأيقونة. وأريد أن أقدم الفعل «يصور مجازيًّا» figure، مستعملاً إياه بوصفه فعلاً متعدّيًا، مثالاً على هذا النوع من التصوير. من الواضح الآن أن طبيعة اللغة عند «هوبز-لوك-كونديياك» هي أنها كلمات رُبطَت بالأفكار «عبر فَرض اعتباطي تمامًا». وأما التصوير المجازي figuring، على النقيض، فليس اعتباطيًّا؛ فنحن نفهمه، وغالبًا ما نستحسنه، لأنه مناسب. ولذا، ثمة شيء غير عادي في المحمول المُسند إلى «الليل» في التعبير أعلاه. ويصفع تلك النظريات الضالة (الراجعة إلى «هوبز-لوك-كونديياك») المستمدة من الكابالاه، أو نظرية لغة آدم التي تقول إن كل كلمة تناسب الشيء الذي تُسمّيه.

ولذا، يتقارب الوصف والتفسير من ناحية، والمنطوقات المعيارية من ناحية أخرى. تستطيع انتهاكَ المعايير، ولكن الناجم عن الانتهاك غير طبيعي للغاية، ولا يستحق أن يُعدّ استعمالاً لغويًّا صحيحًا. فلا يمكنك

سوى قول شيء مشوّش، ولعله متناقض، يخلو على أية حال من محتوى الحقيقة truth-content («ميتافيزيقيًا» على حد تعبير أصحاب النزعة الوضعية في فيينا).

وعلى النقيض من هذا، يفصل الموقفُ الذي أريد الدفاع عنه في هذا الكتاب هذه المعايير عن التفسير الوصفي الإيضاحي الذي تنبثق عنه. ويمكنني أن أرى وجاهةً في المعايير، لأن هناك استعمالات للّغة تقوم عليها، وتنطوي على وجاهتها، بل على وظيفة مهمة في ثقافتنا. ولكنها لا يمكن أن تنطبق على كلِ استعمالات اللغة الحاملة للمعلومات. فلُغتنا أوسع وأثرى من الأشكال الصارمة المتخصصة.

ودعونا ننظر فيما يكونه ذلك. تحدِّد (1) و(2) معايير (a) اللغة اليومية عندما تُستعمَل في إنشاء أوصاف مقتصدة دقيقة؛ ولا سيما الأوصاف التي يمكن أن تكون أساسًا لاستدلالات يُعوَّل عليها. خُذْ مثلاً قاعة محكمة: «والآن سيد جونز أجب بدقة من فضلك: عندما رأيتَ المشتبه به أول مرة، هل كان يحمل في يده سلاحًا ناريًا؟ ولا مجال هنا للافتراض أو التخمين أو البلاغة من فضلك؛ ما الذي رأيته على وجه التحديد؟».

وفيما يخص (a)، أضافت رؤيةُ «هوبز-لوك-كوندياك» مجالين آخرين استمرّا، بمعنى ما، في الوصف اليومي: (b) العلم، الذي يَمدّ هذه التعليمات إلى مجالات متخصصة تتطلب طرائق جديدة في الإجراء والكلمات المتخصصة، غالبًا ما تتضمن الرياضيات. ويوضح هوبز ولوك، كلاهما، فائدة استعمال مثل هذه اللغة المنضبطة للتقدم العلمي. و(c) مجال الاستدلالات أيضًا، الذي يعزِّزه المنطقُ ويجعله أدق.

ويمكننا أن نطلق على هذا المركب a-b-c «كَوْكبة فيينا» Vienna constellation؛ على اسم وَضْعيِ فيينا الذين أرادوا تقييد عالم إنشاء المعنى تمامًا (أو على الأقل إنشاء المعنى التجريبي) بهذه المجالات، مستبعدين «الميتافيزيقا» التي عَدُّوها إما هراءً، أو في أفضل الأحوال «شعرًا».

ومن الواضح أن الكثير من فكر مابعد فريجه يسعى إلى تفسيرٍ للغة يغطي الكوكبةَ الأساسية نفسها، حتى رغم تطور مجالات (b) و(c) تطورًا هائلاً بالقياس إلى مثيلاتها في القرن الثامن عشر. ويحسّن فريجه، ويوسّع بدرجة كبيرة، مجال الاستدلالات؛ ويتضمن جانبٌ جيد من معالجة مابعد فريجه للّغة تطبيقَ هذا المنطق الامتدادي.

وتنطوي محاولات اللغات الخاضعة لنظام صارم -يستهدف الوقوف على ما يمكن اشتقاقه من بعض المفردات الأساسية- على دَفْعة معيارية في النهاية. ويُعتقَد أن اللغة الأساسية تتمتع، في حد ذاتها، بأوراق اعتماد تجريبية لا يرقى إليها شك، سواء كانت إبستيمولوجية (كمعطيات الحس)، أو طبيعية (كالفيزياء)؛ ولا بد أن تكون الاشتقاقات غير مَعيبة منطقيًّا. وتتضمن هذه المقتضيات في أقل تقدير أن ثمة امتثالاً لـ(1) و(2). وأقول «في أقل تقدير»، لأن المقتضيات الأنطولوجية في الفلسفة المعاصرة ربما تفرض نفسها. وهذا واضح فيما يسمِّيه براندوم «النزعة الطبيعية» naturalism، التي يمكن أن تأخذ شكل نزعة فيزيائية physicalism: كل العبارات المقبولة يجب أن تكون مشتقة من قضايا في العلوم الفيزيائية، عبر طريقة اختزال أو أخرى.

وذلكم يفرض مقتضى إضافيًّا صارمًا للحدّ من اللغة المقبولة، لأن لغة العلوم الطبيعية مابعد جاليليو، مجرّدة من أي إحالة إلى الغائية أو القصدية، ولا يمكن أن تكون تفسيراتها الأساسية وَفق المعاني التي تحملها الأشياءُ لنا نحن البشر. ولا مآل لها، بهذا المعنى الصارم، سوى إلى عوامل «موضوعية»، حتمًا. وهذا في حقيقة أمره شرط النجاح بعيد المدى الذي حققته العلوم الطبيعية في مجالاتها. ولكن تطبيق هذه الشروط على اللغة يعني، بوجه عام، خطوةً إضافية.

إن فَرض هذه المقتضيات الأنطولوجية يضيف مبدأً جديدًا (3) إلى المعيارين اللذين حدّدتُهما أعلاه.

وثمة قيدٌ آخر سارٍ -غالبًا ومعظم الوقت ضمنيًّا- في هذه المحاولات الطامحة إلى نظام صارم، مستلهَمٌ أيضًا من العلوم الطبيعية: (4) الوصف الصحيح لأي ظاهرة هو وصف المراقب، من منظور الغائب third-person، لا من منظور الفاعل المتكلِّم first person. ويتضح -كما سنرى- أن هذا هو مصدر الأخطاء القاتلة في نظرية اللغة.

* * *

وتنشِّط هذه المبادئ الأربعة العديدَ من الأبنية المعيارية في فلسفة مابعد فريجه، التي تحاول رسم حدود اللغة التجريبية المُعوَّل عليها. بل ينطوي هذا الأفق المعياري على صلات حاسمة بالنظريات الوصفية التفسيرية التي راجت في عالم مابعد فريجه.

وإذا أردنا مثالاً عليها، خُذ صياغة دونالد ديفيدسون لنظرية المعنى، التي تهدف إلى رسم خريطة للغة محددة، أو حتى لأشخاص محددين، وشكْلِ قدرتهم على التكلّم باللغة التي يتكلمون بها. يُعَدُّ تصور ديفيدسون لنظرية المعنى تصورًا لنظام استدلالي، يمكن بواسطته إنتاج شروط الصدق لأي عبارة تجريبية مقبولة، بوصفها مُبَرْهنات ناجمة عن بَدَهيّات النظرية. وتقدم هذه البَدَهيّاتُ تعريفاتٍ للتعبيرات الإشارية والمحمولات في اللغة. وتقوم بهذا عن طريق ربط الكلمات التي نحن بصددها بسمات العالَم الذي تُستعمَل هذه الكلمات في وصفه.

وما دام الهدف من نظرية المعنى عند أي شخص هو رسم خريطة قدرته على إنتاج هذه العبارات وفَهمها، فإن جانبًا حاسمًا من هذه القدرة لا بد أن يكمن في متابعته (بالطبع عند مستوى تحت واعٍ subconscious) هذه الاستدلالات الاستنتاجية. ومن هنا، يُبذَل الجهدُ لإيضاح ما يكونه «الشكل المنطقي» الحقيقي لعبارات الفعل action sentences والعبارات ذات المحدِّدات الظرفية adverbial modifiers، والكلام غير المباشر، إلخ. فكل جملة منتَجة أو مفهومة يجب أن تكون مساوية للشكل المنطقي الذي يسمح باستنتاجها من البَدَهيّات المفترَضة، وإلا تكون النظرية زائفة.

وتربط البَدَهيّاتُ نفسها كلمةً اعتباطية «غير محفَّزة»، أو سلسلة كلمات، بمُشارٍ إليه [مرجع] أو بنوع المشار إليه أو بصفاته المائزة؛ فيما يوازي بهذه الطريقة ربطَ الكلمة بالفكرة الذي ذهب إليه لوك. فما تعلّمتَه من فَهم البَدَهيّات هو توليد شروط الصدق لأي عبارة تُولّدها النظرية من البدهيات. وهذه نظريةٌ «امتدادية» extensionalist. أي: نحن غير مهتمين بفَهم معنى تعبيرات اللغة من حيث الطريقة التي تصوِّر بها الظاهرةَ التي تصفها التعبيرات (فنحن نتجاهل تمامًا البُعْد الكراتيلي، إذا وُجِدَ). بل نهتم، فقط، بالطريقة التي تتركّب بها هذه التعبيرات لكي تحدِّد شروطَ الصدق، مع أنها قد تكون تصويرية.

ويضمن كل ذلك اتباع (1) و(2) طوال الوقت. إن النظام الاستنتاجي ليس بمقدوره سوى الالتصاق بالبَدَهيّات (التعريفات)، ويتجاهَلُ البُعْدُ الكراتيلي تمامًا.

* * *

هكذا، يولِّد التيارُ السائد الحديث في الفلسفة التحليلية مابعد فريجه،

شأنه من شأن نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، تفسيراتٍ للغة تنطوي على صلة قوية ببرامجها المعيارية، التي تُعَدّ برامجَ لتوليد لغة مقبولة في حد ذاتها، بدلاً من أن تكون مصمّمة لتعقب مدرَكات حسية خاصة ومحدودة. وما دُمتُ أرى هذه البرامج في الضوء الثاني (الأكثر تخصصًا)، وليس الأول، فيجب أن أُبيّن أنها تقدم تفسيرًا شائهًا فعليًا للغة بحد ذاتها. وأعتقد أننا نستطيع تحديد سمتين رئيسيتين في تفسيرها للغة، هما بمثابة افتراضين يخفيان طبيعته الشائهة.

(I): تُقدِّم الكلماتُ لتسمية الصفات المميزة التي سبق أن لفتت انتباهنا بطريقة أو بأخرى (أو رُبِطَتْ من خلال البَدَهيّات بعناصر يمكن من خلالها تحديد شروط الصدق في العبارات التي تصوِّرها؛ وهذه العناصر سبق أن لفتت انتباهنا).

(II): البُعد الكراتيلي أو «التصويري المجازي» في اللغة لا يضيف شيئًا إلى وصفنا التجريبي للعالم؛ أو على الأقل لا شيء يعطينا معلومات عن **العالم**، رغم أن الصور المجازية قد تُعيننا على تسجيل ردود فعلنا الانفعالية تجاه **الأشياء**، أو مشاعرنا الذاتية نحوها.

وأريد في الصفحات التالية تقويض هذين الافتراضين.

ولكن أولاً ثمة بضع كلمات عن (I). فهذا لا يعني أن لغتنا التجريبية ليست في سياق تطورٍ مستمر، كلما لفتت انتباهَنا سماتٌ جديدة في عالمنا. وليس من المستبعد في حالتي الفردية أن قدرتي على تحديد الأشياء المُسمّاة في اللغة العامة قد تتخلف كثيرًا عن الرَّكب، لذا يجب عليّ اللحاق لإتقان هذه الكلمات.

وفي نوع واضح من الحالات، تكون السمات بارزة في تجربتنا، حيث نتعلم ما يكونه المعنى في عبارات إنجليزية مثل «that cat is furry» [«تلك القطة فَرْوِيّة»]. وأما نجاح الحالات التي يتعلم فيها الناس لغة أخرى في ظل ظروف «التفسير الجذري»، الذي يعتمد -عندما لا يتوافر مخزون أو أدوات للترجمة- على حقيقة استكشفتْها إليانور روش Eleanor Rosch وآخرون، مُفادها أن البشر يميلون ميلاً شاملاً تقريبًا إلى ملاحظة أنواع بعينها من الأشياء ومعاملتها بوصفها كيانات، وملاحظة أنواع بعينها من العمليات والأفعال ومعاملتها بوصفها محمولات قابلة للفَهم بطريقة مباشرة. وربما ينجذب المرء إلى تكرار دعابة أوستن الساخرة عن «السلع

الجافة متوسطة الحجم» medium-size dry goods، غدَا أن بعض الأعضاء البارزين في هذه الفئة من الأشياء المعترف بها عالميًا «رَطِبْ» wet، على سبيل المثال الحيوانات وغيرهم من البشر، وكذلك أفعالهم كالمشي والجري والتسلق وتناول الطعام، إلى آخره. وقد لاحظت روش أن الحس المشترك والتحديد ماقبل العلمي للحيوانات يبدأ من موضع في منتصف مخطط تصنيفي؛ أي أن الكلمات الأولى التي تعلمها البشر تتعلق مثلاً بالقطة والكلب، لا بصفة نابيّ canine (التي تشمل الذئاب والثعالب) أو كلبي؛ ناهيك عن تصنيفات ذات مستوى أعلى، مثل ثدييّ mammal. وهو ما يضمن التواصل حول تلك الكيانات والعمليات الرئيسية، حتى عبر فجوات كبيرة في الثقافة[1].

ولكن في كثير من الحالات الأخرى، ربما نكون غير قادرين على التعرف على كيانات أو عمليات تُعَدّ رئيسية لشروط صدق المنطوقات التي نسمعها. بينما أقف مع ميكانيكي المرآب الذي يحملق في التشكيل الغريب للمعادن والأسلاك تحت غطاء محرك سيارتي، وأسمعه يقول شيئًا من قبيل «الـ X منزاح عن مركزه»، أهزّ رأسي هزة العارف الحكيم، لأنني أتحرّج من الاعتراف -بصفتي ذكرًا بالغًا في هذه الثقافة- بأنني حائر تمامًا، وأدعو الله ألا يسألني عن شيء يكشف حيرتي. وعندما يتجوّل أحدنا في ورشة فيها من العمليات ما لا نألفه، نعاني من التجربة نفسها التي عانيتها في المرآب. ولا يتعلق الأمر هنا بعدم القدرة على تسمية الآلات والعمليات المختلفة فحسب، بل قد يخفى علينا أيضًا أين تنتهي آلة وتبدأ أخرى. من الواضح أن المشهد لا يتجزّأ بالنسبة لنا إلى وحدات، بحيث قد نسأل: ماذا يفعل هذا الشيء؟

إن الطريقة التي يمكن أن تتجزّأ بها الأشياء بالنسبة لنا جدّ مختلفة، وتعتمد على مهاراتنا ومعرفتنا وأنشطتنا الاعتيادية وثقافتنا، رغم أننا نتفق جميعًا في تحديد هُويّة القطط والكلاب، والجري وتناول الطعام. ولذا، قد نكون غير قادرين على تحديد الأشياء والعمليات المتضمّنة في حالات تؤسّس شروط الصدق في تراكيب تصويرية محددة. ولن نكون قادرين على ذلك إلا باكتساب المهارات والمعرفة والأنشطة المعتادة والمواقف، أو حتى الطريقة التي تَتركّب بها في ثقافة مختلفة نوعًا ما. وعند هذا المستوى، يتطلب فَهمُ اللغة فَهمَ الكثير من الأشياء الأخرى، وطرائق الفعل وطرائق الوجود.

(1) E. Rosch, C. Mervis, W. Gray, D. Johnson, and P. Boyes-Braem, «Basic Objects in Natural Categories,» *Cognitive Psychology* 8 (1976): 382–439.

ولكن كل هذا لا يُبطِل (ا). فما إن أبدأ في النشاط الجاري في ورشة العمل هذه، أو أحصل على دورة أساسية في ميكانيكا السيارات، حتى أتمكن من تمييز ما يَتحدث عنه مُرافِقي عندما يقول: «الكاربراتير ممتلئ»، وكذا تمييز المحمول في قوله. وتفترض نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» بوضوح أن عمليةَ أُلفة التعرّف هذه، ممكنةٌ وتحدث. ومن الواضح أن الكيانات الأخرى تبدأ في التكشّف عندما نتعلم معالجة الأشياء بطرق معينة، مماثلة للطريقة التي يرى كوندياك أننا نقوم فيها بتمييزات أدق استنادًا إلى المفردات الأساسية الأولى للأشياء وصفاتها المائزة.

ولا تَفترض (ا) أن معنى الكلمة ثابت إلى الأبد، ما إن تُعرَّف. فالكلمات تُقدَّم على نحو متباين لتسمية أجزاء أو جوانب مختلفة كنا قد لاحظناها. ولكن ربما يتضح أن هذا الإفصاح يحتاج إلى التنقيح على ضوء تجربة إضافية. فنحن نجد مثلاً أنه لا يمكننا التمييز بين شكلين فحسب هنا، بل نحتاج إلى التمييز بين ثلاثة؛ ومن ثمّ لا بد من تعديل A وB من خلال تعريف يفسح مجالاً لـC. وعلى المنوال نفسه، نكون واعين سلفًا غالبًا بهشاشة كلماتنا أو كونها «منفتحة البنية» open-textured، أو قابلة للجدل أساسًا.

لقد تحدث هوبز ولوك عن التمسك بتعريفاتنا الأصلية بالطبع، ولكن ينبغي علينا القطع معهما نسبيًّا، لكي نصل إلى القضايا الحاسمة بالنسبة لنا اليوم. نحن نحتاج إلى تحديثهما واضعين في الحسبان سوسير، على نحو ما حَدّثتهما الفلسفةُ المعاصرة وَفْق نتائج فريجه. يؤمن الثلاثة «هوبز-لوك-كوندياك» بأن اللغةَ قدرةٌ تمكننا من إنشاء كلمة واحدة في كل مرة (قارن مثلاً بقصة كوندياك «هكذا فقط» عن أصل اللغة). إن تقديم كلمة يعني رَبْط اسمٍ بظاهرة محددة. ولكن سوسير يضع في الحسبان الحقيقة القائلة بأن الكلمات تكتسب معناها بتباينها عن كلمات أخرى؛ فكلمة «أحمر» تكتسب معناها بسبب تباينها عن كلمات أخرى نستعملها للألوان. وسيختلف الأمر تمامًا إذا لم يكن لدينا كلمة «برتقالي» مثلاً. ولذا، بدلاً من فَهم الرمز اللغوي بوصفه مجموعة أزواج ترتبط فيها الكلمة بالشيء، يجب أن ننظر إليه بوصفه علاقة، لنقل، بين أصوات محدَّدة اختلافيًّا (الدوال signifiers) وظواهر محدّدة اختلافيًّا أيضًا (المدلولات signifieds). «في اللغة لا توجد سوى اختلافات دون حدود قاطعة»[2].

(2) [Dans la langue, il n'y a que des différences, et pas de termes positif]. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin (New York: Columbia University Press, 2011), 120; Saussure, *Cours de Linguistique Générale* (Paris: Patot, 1978), 166.

فنحن نلتمس تميزات تباينية في نطاق غير محدود من الأصوات الملفوظة الممكنة، ونُلحِقها بتمييزات تباينية في الظواهر التي نتحدث عنها.

* * *

ومن ثم فإن المبدأ (I)، المحدَّث بهذه الطريقة، يمكنه أخذ جميع هذه السمات في طريقه. ومع ذلك، أريد إيضاح أنه ينطوي على مزيد من العيوب الجذرية. ولكن من أجل تبسيط الشرح، أريد البدء أولاً بتناول المبدأ (II)، المسألة الكراتيلية.

2

تميل النظريات اللغوية المعاصرة، بوجه عام، إلى التعامل مع اللغة بنَهج سوسير، الذي يبرّر التحديثَ الذي اقترحتُه أعلاه. ويصرّ سوسير أيضًا على تعريفنا الرمزَ اللغوي من خلال تناول تزامني synchronic؛ وأن قضايا التطور التاريخي تنتمي إلى قسم منفصل من أقسام علم اللغة. ويمكن النظر إلى الرمز المفهوم هكذا على أنه صَفٌّ مجموعة تمييزات بين الأصوات، ومجموعة تمييزات بين الأشياء. وتعني معرفةُ اللغة معرفةَ كيفية الإبلاغ أو فَهم الإبلاغات في اللغة عبر استعمال/إدراك هذه الاقترانات؛ ولكن هذه الاقترانات، على حد تعبير سوسير، «غير مُحفِّزة». ويرسخ سوسير لنفسه موقعًا في المعسكر المضاد للكراتيلية. فالكلبيّات والقططيّات في العالم يقابلهما في اللغة الإنجليزية تمييز dog/cat؛ ولكننا سنسمع في أماكن أخرى من العالم كلمتي chien/chat أو Hund/Katz[3].

ولكن ذلكم يسلط الضوء على الاستعمالات الإبداعية للّغة التي نكتسب بواسطتها قوى إفصاح جديدة. وربما يُعتقد أنه من اليسير التعامل معها. فإذا أخذنا الأمثلة التصنيفية التي بدأنا بها حول كلب/قطة، نستطيع تخيّل حالات تظهر فيها أنواع فرعية جديدة، نوع جديد من الكلاب مثلاً. ومن ثم، نغير قائمتنا الحالية عن الأنواع الفرعية، التي افترضنا أنها تسجل أنواع الكلاب المختلفة. أو تَظهر البِغال بطريقة أكثر إقلاقًا، نتيجة تهجين الحصان والحمار؛ وعندئذٍ سنضيف مائزًا آخر في موضع بين فئة وفئة

(3) لا يتمسك سوسير- بطبيعة الحال- بأن اللغات تُقسّم دائمًا المدلولات بالطريقة نفسها. فجميع اللغات الأوروبية لديها كلمات لـ«كلب» و«قطة»، ولكن لا تزال هناك اختلافات بينها، ناهيك عن الحديث عن لغات ارتباطها أبعد. أستطيع قول «سأذهب إلى تورونتو غدًا» عندما أستقل القطار، ولكني أستعمل الكلمة نفسها التي سأستعملها إذا كنت أخطط للترَيُّض. ولا أستطيع فعل هذا بالألمانية أو البولندية مثلاً.

فرعية. وهكذا دواليك.

ويتلاءم هذا السيناريو مع المبدأ (I) تلاؤمًا كاملاً؛ فالشيء يلفت انتباهنا، ثم نسمّيه. ويستجيب للمبدأ (II) أيضًا: الاسم المصوغ سيكون اعتباطيًا أو «غير محفّز»، بالمعنى الذي يقصده سوسير. (وبالطبع، ستحمل السمات الجديدة وحدها، المميزة للشيء، اسمًا اعتباطيًا؛ فإذا اكتشفنا نوعًا فرعيًا جديدًا من الكلاب، فلا بد أن تكون الكلمة الأولى في الاسم هي ‹canis›). والأكثر من هذا أن استحداث كلمة جديدة، صَوْغ اسم، سيكون نشاطًا صريحًا تقترحه بوضوحٍ الجماعة العلمية وتوافق عليه.

ولكن ذلك ليس هو السيناريو الوحيد لإبداع كلمات جديدة؛ فثمة حالات نشعر معها بأن هناك شيئًا جديدًا يمكن قوله. وربما يكون في البداية غير مكتمل؛ فنحن نتلمّس شيئًا، ولا نعرف ما هو على وجه التحديد. ثم نصوغ تعبيرًا جديدًا يذيب هذا التوتر، ونكون قد أوجدنا الكلمة «الصحيحة» (انظر الفصل الأول). وعندئذٍ يتناولها الآخرون، أحيانًا على الفور، وحتى دون ملاحظة أن الكلمة منحوتة أو مستحدثة، وأحيانًا بعد النظر فيها. ويرونها الكلمة المناسبة والملائمة و«الصحيحة» أيضًا؛ وتصبح جزءًا من اللغة. وتتوفر أمثلة واضحة في كلمات شائعة ذات استعمال حديث من قبيل cool [رائع]، وuptight [متوتر الأعصاب]، وoff the wall [عجيب، غريب، مرتجل].

إن المبدأين (I) و(II) يحددان تصورهما الخاص بالكلمة «الصحيحة». فهي كلمة موجودة بالفعل في المعجم، وهي نتاج تسمية اعتباطية سابقة. أو إذا اتبعنا السيناريو أعلاه: الكلمة نتاج تسمية جديدة تغيّر المعجم أو تعيد ترتيبه لكي توفر موضعًا لها. ولكن الصياغات الجديدة أو المعاني المستحدثة، التي أتحدث عنها في الفقرة السابقة، لا تُعدُّ صحيحة بهذا المعنى؛ بل تترجم الظاهرة ترجمة دقيقة بالأحرى؛ فـ«تُناسبها» و«تصوِّرها»، وبإيجاز «تصوِّرها مجازيًّا». ولا توجد لحظة تسمية صريحة، فهي تُقدَّم، وتُفهَم على الفور، وتصبح جزءًا من اللغة. أو إذا لم تُفهَم على الفور، فإنها تستوعَب في النهاية دون تفسير إضافي، وليس هذا ما يحدث في حالة كلمة تقنية جديدة أو اسم نوع جديد. ويمكننا أن نطلق على هذه الصياغات «إفصاحات»؛ فهي تجعلنا نفصح بطريقة جديدة أو في نطاق جديد.

وبطبيعة الحال، لا نستطيع القول إن جميع الكلمات التي نفهمها في الحال «تُصوِّر» figure موضوعاتها. إذ يبدو أن هذه الكلمة figure تناسب

ما نطلق عليه غالبًا استعارات metaphors، ولكن التشبيهات similes والقياسات analogies يمكن أن تأتي بشيء من النوع نفسه؛ أي تصوّر الظاهرة أو المجال A من خلال ظاهرة أو مجال آخر B. غير أن هناك كلمات جديدة تُفهَم في الحال ولا تقوم بدور كدور الاستعارة metaphor، بل تقوم بدور كدور الكناية metonym. خُذ مثلاً كلمة «خرزة» bead، كما في سلسة من الخرز (مسبحة الصلاة prayer beads ومسبحة القلق[4] worry beads). ويبدو أنها جاءت من كلمة إنجليزية قديمة تعني الفعل «يصلي» «to pray» (‹bede›)، ويمكن فَهمها على الفور بسبب العلاقة الوثيقة بين سلاسل الخرز ونشاط الصلاة[5]. أو يمكننا التفكير في الكلمة الألمانية الشائعة التي تدل على الهاتف الخلوي، كلمة ‹Handy› (المقترَضة من الإنجليزية).

وتنطوي الاستعارة في وجه من وجوه فَهمها على إسناد خاصّة من خواص B أو صفة مميزة له، إلى A، ولا تناسب A. والكلمة المستعملة لوصف هذه العملية هي: «مستعارة أو مقترَضة» borrowed. فالصفة المميزة «المستعارة» لا «تنتمي» فعليًا إلى A، ولكنها ظهرت عبر «تصوير» وَجْهٍ أو سمة من سمات A لم نستطع الإفصاح عنها من قبل. غير أنه توجد صياغات جديدة يمكننا فَهمها في الحال، ولا تُعَدّ إفصاحات فعلية بالمعنى المذكور أعلاه. أي: لا تضيف إلى قدرتنا على الإفصاح عن سمات عالَمنا، رغم أنها تعطينا كلمة عملية [في المتناول] نستعملها في وصف ما يتطلب تعبيرات معقدة خلاف ذلك.

خُذ مثالاً كلمة ‹key› [مفتاح]. فهي تنطوي على امتداد بسيط من خلال القياس؛ فنحن نتحدث عن وثيقة بوصفها تقدّم «مفتاحًا» لرمز معين، والقياس بسيط واضح هنا. فكما أن مفتاح بيتي يمكّنني من فتح بيتي المغلق، ومفتاح سيارتي يمكنني من تشغيلها، تمكّنني هذه الوثيقة من الدخول إلى الرسالة المخفية بالترميز. لذا، نجد سبيلاً للحديث عن هذا المجال الجديد من الرموز وحلّ الرموز (A) عبر المفتاح الأكثر شيوعًا في الأقفال الذي يتيح الوصول (B). وعند أول استعمال تكون الكلمة غير مناسبة بشكل واضح (بمعنى أنها غير مدعومة معجميًا)؛ فالمفاتيح تنتمي إلى مجال الأقفال. ولكنها تولّد نوعًا من الصدمة عند تقديمها لأول مرة،

---

(4) مسبحة القلق: حبات من الخرز كالمسبحة تجري عليها الأصابع لتهدئة النفس. (المترجم)

(5) See Andrzej Pawelec, *Prepositional Network Models: A Hermeneutical Case Study* (Krakow: Jagiellonian University Press, 2009), 66–67.

ولا نلبث أن نصبح قادرين على تطبيقها في مجالات جديدة دون الانعكاس على المصدر.

ولا تضيف هذه الكلمة إلى إفصاحنا فعليًا. فنحن لدينا طريقة للحديث عن الشيء من قبل. أصادف وثيقة لا أستطيع فَهمها لأنها مُرمَّزة. ويعرض عليَّ أحدهم أن يعطيني «جدولاً يقدم بالإنجليزية معاني جميع علامات هذا الترميز». وهذا التعبير الأطول يسمِّي، ويشير إلى ما نطلق عليه الآن «مفتاحًا». لقد مُنِحنا كلمة عملية في المتناول، ولكننا كنا قادرين تمامًا من قبل على وصف ما تسمِّيه، من خلال تعبير أقل إتقانًا.

ويستطيع تفسير «هوبز-لوك-كوندياك» المعياري المُحدَّث أن يوضح هذا النوع من الامتداد بشروطه، دون لجوء إلى فكرة الاستعارة. فكلمة معطاة تُعرَّف على أساس تقديمها للتطبيق على موضوعات أو أشياء لديها عدد من الخصائص. القطة=حيوان فرويٌّ صغير من فصيلة القططيات يتميز بخصائص XYZ. ولكن بسبب عدم اكتمال الكلمات في معجمنا، وطبيعة بنيتها المنفتحة، قد نُدفَعَ إلى مراجعتها في ضوء التجربة. ومن ثمّ، نستطيع مصادفة حالات تنطبق عليها بعض الصفات المميزة، وأخرى لا تنطبق عليها، وسنكون منقادين إلى اتخاذ قرار: إما صَوْغ جديد، أو تمديد نطاق الكلمة. وهنا، الصفة المائزة التي تُعرِّف كلمة ‹key› هي وظيفتها في إعطاء إتاحة، ونستطيع أن نختار توسيع امتداد الكلمة لتشمل أشياء تشترك في هذه الوظيفة، رغم عدم وجود صفات مميزة أخرى فيها مما نطلق عليه في الأصل كلمة ‹keys› (شيء معدني صغير، يناسب القفل، إلخ.). وحقيقة الأمر أن العديد من كلماتنا الخاصة بالأدوات البشرية تُعرَّف إلى حد ما وفق وظائفها، مثلاً كلمة «كرسي» chair، و«منضدة» table، وما شابه (سيتضح هذا لاحقًا أثناء حُجّتي)؛ الأمر الذي يتيح لنا تمديدها خارج نطاقاتها الأصلية. وهكذا، نقول «مقر الحكومة» seat of government.

ولكن هناك إسنادات استعارية أخرى تفصح عن شيء جديد. ولنأخذ مثالاً جعله ذائعًا ماكس بلاك: «the chairman ploughed through the discussion» [«حرث الرئيس المناقشةَ»][6]. أو ربما أقول عن سياسي: «he playes his cards very close to his chest»

(6) Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), chapter 3.

[«يُدني أوراقه من صدره وهو يلعب»]. أو ربما أصف مدير أحد المشروعات بقولي: «he was an eagle among rabbits» [«كان نسرًا بين أرانب»] (وليس من الضروري أن تكون استعارة؛ إذ يمكننا استعمال تشبيه في هذه الحالة لإحداث التأثير نفسه).

ما الذي يجري هنا؟ نحن نصوّر شيئًا أو حدثًا عبر آخر، مثلاً فِعْل الرئيس من خلال فِعْل فلاح يحرث الأرض، وسلوك السياسي من خلال سلوك لاعب البوكر، وطريقة المدير في التعامل مع موظفيه من خلال صورة طائر مفترس. فما الذي يحققه هذا؟

في الحالة الأولى، ربما أقول: «كان الرئيس يندفع بنا في المناقشة، متجاهلاً رغبتنا في مناقشة القضايا بعناية أكبر»، وما شابه. ولكن الإسناد الاستعاري أحدث كلّ هذا وأكثر بصورة أكثر حيويةً. إذ يُبرز اللامبالاة العازمة والقاسية التي يقود بها (وهذه استعارة أخرى) الاجتماعَ، بواسطة استحضار فِعْل حارث الأرض، العازم على تقليب التربة جارفًا كل ما يعترضه من عقبات (عن صواب في حالته).

كيف تفعل الاستعارة هذا؟ من المهم لهذا النوع من الإسناد أن يوجد شيء غير ملائم فيه؛ وعدم الملاءمة في هذه الحالة فقط أَلفَتُ للانتباه من التحدث عن «مفتاح» ‹key› إلى ترميز، لأنه خاطئ بكل بساطة من الناحية المعجمية. فترأُس مناقشة يختلف تمامًا عن حرث أرض، والحياة السياسية ليست («حرفيًا»[7]) لعبة بوكر، والمدير ليس طائرًا مفترسًا كبير الحجم. بل يمكن للمرء أن يقول -مستحضرًا تعبيرًا أذاعه جيلبرت رايل- إن هذه الإسنادات تتضمن غالبًا «خطأً في التصنيف»[8] (مثلًا، اعتبار الإنسان حيوانًا). لذا، هناك شيء يثير الدهشة في البداية من استعارة جديدة؛ ربما لا نحصل عليه بالطريقة الصحيحة؛ بل قد لا نحصل عليه في بعض الحالات أبدًا. فثمة توتر بين الهدف والمصدر، بين المضمون وواسطة نقله؛ ونَحلّ هذا التوتر جزئيًا عندما نستوعب وجهًا من الهدف (ما أُطلِق عليه هنا A) استجلبَه المصدرُ (B). وينشأ الاستبصار هنا في مجال التوتر بين A وB. وتؤسّس الاستعارةُ (ما يبدو للوهلة الأولى) تصويرًا غير ملائم لـ A عبر

(7) يجب على المرء ألا يُشيّئ reify هذا التعبير، كما لو أن بعض المعاني «حرفية» في ذاتها، وبعضها الآخر «استعاري». والكلمة الأفضل في الاستعمال هنا هي «معجمي» أو «اعتيادي». ففي أي لحظة محددة، ينتهك الإسناد الاستعاري، أو على الأقل يتجاوز المعنى الاعتيادي؛ ولكن هذا الأمر يتطور بمرور الوقت، عبر قوة الاستعارات «الميتة» من بين أشياء أخرى. انظر: Paul Ricoeur, *La Métaphore Vive* (Paris: Seuil, 1975)، والدراسة الأولى منه مخصصة لكلمة يونانية استعملها أرسطو.

(8) Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

B، فتعطي استبصارًا عندما يستوعب المرء ملاءمةً من نوع جديد، أي استبصارًا بشأن A مُفاده تسليط الضوء على التوتر الجاري مع النموذج B.

* * *

ولذا، نتعامل مع شيء في البُعد الكراتيلي (التصويري المجازي) للغة، يقدّم إسهامًا إيجابيًّا في وظيفتها من حيث هي حاملة معلومات، الأمر الذي يُعَدّ من ثمّ نفيًا للمبدأ (II) الوارد أعلاه. أَوَلا ينفي؟

يريد تقليد «هوبز-لوك-كوندياك» أن يقول إن الصور المجازية إما أنها تشوّش الأشياء، أو إذا أضافت شيئًا واضحًا فهو ليس معلومات عن العالم؛ ووظيفتها بالأحرى استثارة مشاعر أو ردود فعل ذاتية معينة. لذا، يمكن النظر إلى الاستعارات في البلاغة بوصفها أمورًا زخرفية؛ فهي تروق لنا، وترغّبنا إيجابيًّا فيما تُستعمَل فيه؛ أو تصوّر الموضوع أو الشيء بصورة مظلمة، فتجعلنا نستهجنه. والاستحسان/الاستهجان فاعلان بكل تأكيد في الأمثلة أعلاه. ويحمل عدم ملاءمة الإسناد الأساسية («الخطأ في التصنيف») في طيّاته، على الأقل في الحالتين الأوليين، حسًّا بسلوك غير ملائم معنويًّا أو أخلاقيًّا. فالعَزم أحادي الهدف من الحارث على تسبيد فعله لا يتلاءم مع دور الرئيس؛ والسياسة نشاط جاد مقصود منه مصلحة المجتمع بأسره، وأما لعبة البوكر فهي مجرد تسلية؛ وإذا انطوت على هدف أبعد، فسيكون زيادة ثروتي. وتبيّن الاستعاراتُ أن الرئيس والسياسي -على التوالي- في وضع مُشين، ولا يستحقان منزلتهما. وأما عن استعارة النسر بين أرانب، فترى القوةُ النيتشوية فيها مدحًا للمدير الموصوف بهذا الوصف. إلا أن معظم الناس لا يرون هذا التعبير جالبًا تعاطفًا سواء مع المُسند إليه (صورة النسر) أو ضحاياه (الأرانب). ولكنك تستشعر سلوكه القاسي وتبلّده نحوهم، وتقبُّلهم الرّغديد للسيطرة أو الدُّونيّة.

ولكن، هل يعني هذا أن الإسنادات لا تضيف معلومات؟ لعل الصور المجازية الزخرفية تمامًا لا تضيف شيئًا، ولكن هل تُصنَّف الإدانات الأخلاقية بوصفها ردود فعل ذاتية خالصة، كما هو الحال مع نظريات الأخلاق «الانفعالية» emotivist؟ ولا يزال يتعيّن إثبات ذلك. وكيف يمكننا تجاهل الطريقة التي تسلط بها هذه الصور المجازية ضوءًا على جانب كامل من طريقة أداء الفاعلين الذين نحن بصددهم، سمة مائزة لـ«أسلوب» فِعلهم؟ وفيما يخص الإسناد المنسوب إلى الرئيس، شرعتُ في إحصاء سمات سلوكه المائزة، مما قد يستشهد بها المرء لإيضاح ملاءمة الصورة البلاغية:

لا ينصت إلى أحد، يدفع جدول الأعمال قُدُمًا بلا هوادة، إلخ. وقد أجملت الصورةُ البلاغية هذه السمات وأكثر منها. فهي تخبرنا بشيء.

ومع ذلك، ثمة جانب سلبي هنا، سيمنع أي شخص ينوي تأطير الجمل التي يمكن أن تظهر في علاقات استنتاجية صارمة. ولعل أحد الأسباب الواضحة لعدم مناسبة الإسنادات الاستعارية لهذا الدور، يكمن في طبيعتها؛ فهي تجد معناها في التوتر بين قطبيها: A وB. ويقتضي فَهمُها عملية غَربلة[9]؛ فليس كل ما يتعلق بالحَرث يُحمَل على سلوك الرئيس. فإذا أراد المرء قبول الاستدلال من العبارة «X حَرَث الحقل» على العبارة «X هيّأ الحقل للزراعة»، فسيؤدي ذلك إلى إحداث فوضى في نظامنا الاستنتاجي.

* * *

وهناك سبب آخر يرتبط بهذا الأمر ارتباطًا محكمًا، ألا وهو أن ثمة عدم تحديد indeterminacy عادةً بشأن ما يقرّره الإسنادُ الاستعاري على وجه الدقة. فقد تختلف طريقتنا في تقييم هذه الأقوال الاستعارية اختلافًا دقيقًا عن أنواع معينة من الأقوال التقريرية الأكثر «حرفيةً». فربما لا نقول عن إسناد النسر بين أرانب، مثلاً، إنه صادق أو كاذب ببساطة، ولكننا نستحسن هذه الإسنادات من أوجه أخرى، كتقديم استبصار بجانب مهم من جوانب المجال A الذي نتحدث عنه. أو ننتقدها بوصفها «مبالغة»، وهو ما قد يقوله أصدقاء الرئيس مثلاً عندما يسمعون الإسناد الأول أعلاه. وإحساسنا هنا أن هذا النوع من القضايا لا يُجيز النوع نفسه من الإثبات أو النفي غير الملتبسين، مثل: «القطة على السجادة»، أو «قراءة العداد هي 5.3»، أو «ذاك هو النمر السيبيري النموذجي».

وتقلّل بعض نظريات الاستعارة من أهميتها. فيعتقد ديفيدسون أنه لا يوجد شيء اسمه المعنى الاستعاري؛ إذ يحدِّد معنى القول الاستعاري بواسطة المعاني الحرفية للكلمات التي يشتمل عليها هذا القول، كأي قول آخر تمامًا[10]. ويعني هذا، ولا غَرو، أن الجمل المستعملة بطريقة استعارية عادةً ما تكون كاذبة. «ولا يعني هذا إنكار وجود شيء اسمه الحقيقة الاستعارية، بل إنكارها على الجُمَل فقط. فالاستعارة تقودنا إلى ملاحظة

---

(9) يتحدث ريكور عن ضرورة وضع الصورة للمصدر عبر «شاشة» أو «مصفاة» لكي نستوعب معناها. انظر: Ricoeur, *La Métaphore*, study 6, 258 and 373.

(10) Donald Davidson, «What Metaphors Mean,» in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 245-64.

ما قد لا يُلاحَظ دونها، ولا يوجد سبب -فيما أتصور- لعدم القول بأن هذه الرؤى أو الأفكار أو المشاعر التي توحي بها الاستعارةُ صحيحة أو خاطئة»[11].

«ما يميز الاستعارة ليس المعنى بل الاستعمال»[12]. فالاستعمال الذي تنطوي عليه الاستعارة، ويمكنها إنجازه إذا استطعنا استيعابها، أنها «تجعلنا نلاحظ جوانب أشياء لم نلاحظها من قبل؛... وتلفت انتباهنا إلى تناظرات وتشابهات تثير الدهشة والعجب؛ وتمدنا بعدسة أو نافذة شبكية -على حد تعبير بلاك- نرى عبرها الظواهر المَغنيّة». ولكن «نظرًا إلى أن ما توحي به الاستعارة أو تثيره ليس، في معظم الحالات، إدراكًا كاملاً أو حتى مطلقًا، لبعض الحقيقة أو الواقعة، فإن محاولة إعطاء محتوى الاستعارة تعبيرًا حرفيًا هي محاولة مضلّلة بكل بساطة»[13].

وحتى هذه الجملة الأخيرة، ربما يعتقد المرء أن ديفيدسون قد سلك تمامًا مَسلك بلاك. فلا يوجد معنى استعاري خاص في التعبير «حَرَثَ» ينطبق على ما يفعله المدير أثناء المناقشة؛ ولا في التعبير «يُدني أوراقه من صدره وهو يلعب» ينطبق على السياسي. فقوة الاستعارة تكمن في الصدمة؛ إسناد هذه الكلمات «بشكل خاطئ تصنيفيًا» إلى الرئيس والسياسي على التوالي. وهو ما يمكن أن يؤدي إلى استبصارات، ويسلط الضوء على سمات الموقف المائزة. ويُقلّل من أهمية هذا الاحتمال عند الحديث عن «جوانب أشياء لم نلاحظها من قبل»، ونُستحَثّ على «ملاحظتها»، ولا سيما عندما يكون ما نُستحَثّ عليه ليس غالبًا الاعتراف بـ«حقيقة أو واقعة». ويبدو أن الفكرة هي أن «جوانب الأشياء» موجودة، وجاهزة للملاحظة، والاستعارات هي التي تحفّز هذه الملاحظة. ويبدو أنه لا يوجد اعتراف بأن الاستعارات يمكنها خلق منظور تظهر فيه الأشياء على نحو لا يحدث بطريقة أخرى.

ولكن يبدو أن هذا يفترض أن (a) هذه الجوانب كانت واضحة بالفعل وجاهزة لقابلية التمييز قبل الوصف الاستعاري (فمن الناحية التكوينية، لم تكن محتاجًا إلى B للوصول إلى A؛ فهي مرئية بالفعل على السطح)؛ و(b) أن قائمة العناصر التي تجعلنا الاستعارة نلاحظها «ليست محدودة النطاق أو قَضَويّة بطبيعتها»[14]. وهو ما يَظهر جزءًا مما يجعل إعادة

(11) Ibid., 257.

(12) Ibid., 259.

(13) Ibid., 261, 263.

(14) Ibid., 263.

الصياغة الحرفية مضلِّلة فيما يرى ديفيدسون. وأما ما يجعل هذه المحاولة صعبة للغاية فهو الارتباط الوثيق بين العبارة الاستعارية والاستبصار الذي تولّده. ويبدو أن الاستعارة، عند ديفيدسون، تُختزَل إلى طريقة أخرى من طرق جَعْل الناس يلاحظون الأشياء؛ فهي شيء يمكن أن يتأثر أيضًا -في سياقات معينة- بالكذب[15]. وتفقد خصوصيتها المائزة.

وعلى ضوء ما تَقدّم، ما الذي نعنيه عندما نتحدث عن استعارة «ميّتة»؟ كما جادلنا للتوّ، أيُّ استعارة جديدة تكتسب معناها عبر التوتر بين الهدف والمصدر، بين A وB. ولكن كلما توارى الاستبصار الأصلي، نصبح قادرين على التعامل مع نطاق الهدف مباشرةً. فنلتقط الصفات المائزة التي بزّرت الإسناد الأصلي المدهش والصادم. ولذا، نتحدث الآن بطريقة عادية عن السياسي الذي يحتاط لأمره كمن يُدني أوراق لعبه إلى صدره حتى لا يراه غيره؛ إذ تَستجِثُ الطريقةُ التي يحجب بها المعلومات ويحاول من خلالها إخفاء إستراتيجيته، إلخ., هذا الوصفَ مباشرةً، وتسمح -إذا جاز التعبير- بانحسار صورة المصدر الأصلية للاعب البوكر إلى الخلفية. لدينا إذن تعبير «عادي» جديد، يستطيع الناس استعماله دون انعكاس على مصدره الذي جاء منه. وهذه أولى مراحل «موت» الاستعارة. وتحدث المرحلة الثانية عندما لا يكون لدى الناس أي فكرة عمّا كانَهُ المصدرُ الأصلي. وأعتقد أنه يمكن للمرء إضافة مرحلة ثالثة لم يعد فيها المتكلّم على دراية حتى بأن الكلمة انضمّت إلى مفرداته عبر نقل استعاري metaphorical transfer.

ويمكننا العودة ثانيةً إلى حالة كلمة ‹key› [مفتاح] لنرى هذه العملية في مرحلة متقدمة. فهي تمثل الحد الأدنى من الاستعارة (إذا أردنا الإعلاء من قيمتها بهذه الكلمة، في مقابل تسميتها امتدادًا بسيطًا). ولا تُولِّد هذه الاستعارة صدمةً عند تقديمها لأول مرة، ولا نلبث أن نصبح قادرين على استعمالها في مجالات جديدة دون انعكاس على المصدر. وهذه هي المرحلة الأولى. ويفهم الجميع الآن لماذا نتحدث عن «مفتاح» للرمز، لأننا نعرف جميعنا أهمية المفاتيح الحقيقية الخزفية. فماذا لو فقدنا جميعًا مفاتيح منازلنا أو سياراتنا. بل دعونا نتخيل أن المفاتيح «الخزفية» ستكون قد اختفت في غضون 20 عامًا؛ وأنك تدخل إلى منزلك أو تُدير محرّك سيارتك بالضغط على رُقاقة إلكترونية، أو بإعطاء أمر لصندوق التعرف

(15) Ibid., 258-59.

على الصوت. ربما يظل الناس عندئذٍ يستعملون كلمة «مفتاح» بوصفه ما «يفتح» الشفرة. وأما مَن يكونون قد نسوا كل ما يتعلق بالمفاتيح «الخزفية»، فلا يجدون مشكلة في استعمالها. ويقول أحدهم: «ها هو ذا مفتاح الاستخبارات العسكرية»، فيجيب الآخر: «سأجرّبه... إنه يعمل» (أو «إنه عديم الفائدة»). وسيتوجّب على مؤرّخي اللغة أن يشرحوا للناس ما كانت عليه المفاتيح الأصلية وطريقة عملها، ولن يحتاج أحد إلى مطالعة تاريخ اللغة History of Language 101 لكي يَستعمل التعبير بطريقة صحيحة[16].

ونحن في هذا الموقف، على وجه التحديد، بشأن التعبيرات المعاصرة المألوفة. فأنا لست على يقين من معرفتي ما تكونه كلمة tenterhook [خُطّاف]، ولكني غالبًا ما أستعمل التعبير: I'm on tenterhooks waiting for that exam (or election) result [«أنتظرُ على أحرّ من الجَمر نتيجة الامتحان (أو الانتخاب)»]. وقد طالعتُ تفسيرًا في كتاب سنايفر[17] لأصل التعبير: a flash in the pan [جهدٌ ضائعٌ][18]. ونسيتُ التفاصيل، ولكنه يتعلق بإحدى الحوادث المؤسفة التي وقعت لصورة مبكرة من صور سلاح مشاة ناري محمول على الكتف. ولكن قبل قراءتي هذا التفسير وبعد نسياني إياه، لا أزال قادرًا على قول عبارات من قبيل: the (admittedly well-attended) opening meeting of my opponent's campaign has turned out to be just a flash in the pan [«تَبيّن أن الاجتماع الافتتاحي (ذاك الذي حضره عدد كبير) لحَفلة منافسي كان مجرد جهد ضائع»]. (مع ملاحظة أن قدرًا من قوة هذا التعبير البلاغية لا تزال قائمة، بسبب قوة الاستعارات النارية. ولعل منافسي قد وَعَدَ في خطابه الافتتاحي بـ«إضرام النيران في المرج»، وكل هذا يجعل تأثيره الحالي الضئيل يبدو مضحكًا).

وتأتي المرحلة الثالثة عندما لا نعود على دراية بالأصل الاستعاري لكلمة شائعة. وقد أخبرني أحد الثّقات بأن الكلمة الفرنسية ‹tête› [رأس] مشتقة من الكلمة اللاتينية ‹testa› التي تعني «little pot» [وعاء صغير]. ولا بد أن الأمر نفسه ينطبق على الكلمة الإيطالية المقابلة لكلمة «head» [رأس].

(16) أنا مَدينٌ بهذا المثال لـ: Pawelec, *Network Models*, 78.

(17) تعلمتُ الكثير من هذا الكتاب المثير للاهتمام:
Stefan Snaevarr, *Metaphors, Narratives, Emotions: Their Interplay and Impact* (Amsterdam: Rodopi, 2009), chapter 3.

(18) المعنى الحرفي للتعبير هو: كالوميض في مقلاة. (المترجم)

ولكن المرء يحتاج إلى خبير في علم أصل الكلمات etymology، لمجرد الاشتباه في هذا الأصل.

ومن الممكن النظر إلى عملية «موت» استعارة، بوصفها نوعًا من "التطبيع" [جَعْلها عاديّةً] normalization في الوصف النثري العادي. فمن الملاحَظ غالبًا أن اللغة التجريبية العادية تميل إلى عدم لَفت الانتباه؛ فهي لا تلفت الانتباه إلى ذاتها، بل تركز على ما يُتحدَّث عنه. وعلى حد تعبير مايكل بولاني تتركز بؤرة انتباهنا على ما يُقال، وتهبط الكلمات إلى منزلة فرعية[19]. ولذا، نتذكر غالبًا بكل ثقة ما أخبرنا به شخص، ونرويه ثانيةً لآخرين ولكن بتحفّظ قائلين: «هذه ليست كلماته بالضبط». وفي سياق متعدد اللغات، قد ننسى اللغة التي جرت بها المحادثة؛ فلا تبقى سوى «الرسالة». وعلى حد تعبير تودوروف: «الخطاب الذي يجعل الفكرَ معروفًا لنا غيرُ مرئي ومن ثمّ غيرُ موجود»[20].

وهو ما يدخل غالبًا في علاقة تباين مع طرائق اللغة اللافتة للنظر والتأنق البلاغي والتعبيرات المدهشة، والشعر، حيث تلفت اللغةُ الانتباه إلى نفسها، ثم تستقر في الذاكرة استقرارًا راسخًا غالبًا[21]. وعملية تطبيع صورة بلاغية مدهشة ما إن يبدأ تطبيقها بشكل روتيني على المجال المستهدف، حتى يُسلَب بروزها تدريجيًا، وتسقط في حجاب الكلام الوصفي العادي.

لذا، ينشأ تمييز مهم فيما يتعلق بهذه الامتدادات من الإفصاح التي تفتح وجهًا غير ملحوظ حتى الآن في A (مجال جديد) بواسطة صياغته من خلال B (مجال مألوف بالفعل). وتتيح هذه الخطوة إفصاحًا جديدًا عن A لا يتوفر بطريقة أخرى. ولكن هل هذه مجرد حقيقة حول منشأ هذه الطريقة في الإفصاح عن A، شيء يمكن الاستغناء عنه ما إن تشيع هذه الطريقة؟ أم أن طبيعةَ هذا الإفصاح ثنائي البؤرة، شيءٌ لا بد أن يبقى حيًا باستمرار، بحيث لا تحصل على الهدف بشكل كامل، ما لم تكن على دراية بمجال المصدر (B) في اختلافه عن A؟ وبعبارة أخرى: هل تواجه جميعُ

(19) See Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (London: Routledge, 1962), 57-59.

(20) [Le discours qui nous fait simplement connaître la pensée est invisible et par là même inexistent]. Tzvetan Todorov, *Littérature et Signification* (Paris: Larousse, 1967), 102.

(21) على سبيل المثال، التباين بين النثر والشعر عند رومان ياكوبسون Roman Jakobson؛ انظر: Ricoeur, *La Métaphore Vive* (Paris: Seuil, 1975), 186, 280-82.

الاستعارات التطبيعَ بوصفه مصيرًا حتميًّا؟

لا توجد إجابة واحدة عن هذا السؤال. ففي بعض الحالات، تتجه الاستعارات نحو موت حراري[22] لصورتها البلاغية الدلالية المصدرية. وفي حالات أخرى، لا يكون هذا المصدر أساسيًّا، ولكنه يذكِّرنا دائمًا بوجوده (مثلاً، بعض حالات المرحلة الثانية؛ ويمكنك دائمًا أن تدرك -ثانيةً- أن الاجتماع الأوليّ الذي تتوقف بعده الحملة الانتخابية ليس هو نفسه الوميض «الخزفي» في مقلاة [أيًا كان]). ولكن هناك حالات يكون فيها المصدر فاعلاً باستمرار، ويُنتِج تطبيقات جديدة. وسأعود إلى هذه الحالات لاحقًا[23].

ولكن حتى عندما تموت الاستعارة، تاركةً في أعقابها رَتابة جديدة، بل تعبيرات معجمية، تترك بصمتها رغم ذلك. وإذا استعمَلتُ صورة بلاغية من عندي هنا فسأقول إن موتها [وتحلُّلها] قد خَصَّبَ مجال التعبيرات الرتيبة التي نَصِف بها عالمنا. ولا يمكن للموقف المناهض لكراتيلوس كليًّا أن يضع في حسبانه هذا الجانب من اللغة الإبداعي الخلاق، الذي يتضمن تصوير A مجازيًّا من خلال B. وإذا أردنا استكشاف قدرتنا اللغوية الفعلية، في مقابل وضع المعايير لبعض المجالات الخاصة ذات النسق الصارم، فلا نستطيع تجاهل البُعد الكراتيلي.

ولذا، تسبِّب الاستعارة خَدشًا في المبدأ (II). بل ربما يُعتقَد أيضًا أنها تخرق المبدأ (I). ويُلِحّ هذا المبدأ على أن تسمية كلمات جديدة الصياغة لا بد أن يكون في متناول ملاحظتنا. لكن هل ينطبق هذا على السمات التي ظهرت لنا أولاً في توتر الإسناد الاستعاري؟ بالتأكيد ليس إذا اتّبعنا نموذج الصياغة الجديد في تصنيف لينيوس Linnean classification الذي اقتبستُه في السيناريو الأول، أعلاه، المتعلق باستحداث كلمات جديدة، والذي فرضه علينا نوعٌ مجهول. توجد الظاهرة أولاً، وتطالب بأن تُسمَّى. وحتى عندما لا تزال الظاهرة خفية إلى حد كبير، نستطيع القول إننا ندرك

(22) للموت الحراري heat death: حالة من التوزيع المنتظم للطاقة؛ وتُعَدُّ مصيرًا محتملاً للكون، كنتيجة طبيعية للقانون الثاني في الديناميكا الحرارية. (المترجم)

(23) يبدو أن ثنائية البؤرة يصعب جدًّا استبعادها في استعارة مثل: ‹homo homini lupus› [الإنسان للإنسان ذئب]. فالإنسان والذئب يُستعملان هنا بوصفهما أنواعًا. (ويمكننا القول إن هذا ظلم للذئاب، لأن الذئاب لا تنقلب ضد بعضها وتقتل بعضها بسهولة كما نفعل نحن البشر). ولكن جانبًا من قوة هذا المنطوق يكمن في الصراع بين البؤرتين. إذ يُفهَم البشرُ (A) من خلال الذئاب (B) -أو «الذئاب». غير أن أحد أهداف العبارة هو التصادم بين تصورنا المعياري حتمًا للبشر، وصورة الـ«ذئب» النَّهِم العازم على الفتك بفريسته والتهامها بوحشية وبلا رحمة، وبجَبر من طبيعته. (وينبغي أن تَستجوب جبهةُ تحرير الحيوان Animal Liberation Front هوبز بسبب هذا التشهير الجسيم).

أنها في حاجة إلى اسم. وعلى سبيل المثال نتساءل: ما سبب هذا المرض؟ لا نستطيع وصفه وصفًا صحيحًا، ولكننا نحدِّد شيئًا هناك ليتم اكتشافه.

وأما في حالة الإسناد الاستعاري، فتسبح الظاهرة في نطاق معرفتنا بالتوازي مع الإسناد. وتظهر في التوتر بين البؤرتين: A وB. ويمكّننا الإسناد من خذس ما يكشفه لنا، ومن ثمّ الإفصاح عنه للمرة الأولى. ثمة جانب إبداعي في اللغة، أطلقتُ عليه جانبها التأسيسي (أو وجه واحد من هذا الجانب، كما سنرى في الفصول القادمة)، حجبته رؤية «هوبز-لوك-كونديالك» وقد حاولت رؤية «هامان-هيردر-هومبولت» الإفصاح عنه لنا. وهذا الجانب يتيح خَلْق وإبداع ما يطلق عليه ميرلوبونتي «كلامٌ يَتكلَّمُ»[24].

في نوع الإبداع الذي نتعامل معه هنا، يتلازم الاكتشاف والاختراع. ويمكن اعتبار الإسناد الجديد اكتشافًا، لكننا احتجنا إلى وضع الشيء في مجال التوتر هذا لإبرازه. ويُعَدّ الاختراع الإبداعي حاسمًا للاكتشاف هنا. وسنرى الكثير من حالاته، وأريد فحص حالات أخرى في هذا الفصل، قبل أن ننتقل إلى حالة أخرى من حالات إبداع اللغة، أكثر إدهاشًا، في الفصول التالية[25].

3

في المناقشة السابقة، كنتُ أتعامل مع إسنادات استعارية لمرة واحدة. وهو ما يمكن أن نطلق عليه استعارات دقيقة في شكليتها: أوصاف دقيقة تنطبق على نطاق محدد من الحالات، أحداث أو أنشطة محددة تُصوَّر من خلال حدث أو نشاط آخر (وصف تَرأُس اجتماع من خلال حَرث الأرض). ولكن يمكن أن توجد أيضًا أنساق أكثر انتشارًا، يُصَوَّر فيها مجالٌ من خلال مجال آخر.

وأريد أن آتي في القسم التالي إلى ما يمكن أن نسميه نماذج بنيوية، عندما تُستعمَل بنيةُ المجال B لفَهم المجال A بطريقة نظامية (مثلاً، نماذج لاكوف Lakoff وجونسون Johnson، كعبارة: «Life Is a Journey»

(24) انظر: الفصل الأول، الهامش 39.

(25) ليست القدرةُ على الاستعارة نتاجَ تطور أو تعقيد؛ فهي موجودة عند الأطفال الصغار. والشاهد على هذه الملاحظة، ما أدلى به أحد أطفال إليزابيث أنسكوم Elizabeth Anscombe الذي كان جالسًا لفترة طويلة وساقاه مطويتان تحته: «ماما، هناك فَوَران في قدمي» (تواصل شخصي). ونراها أيضًا في تقليد الأطفال الصغار: مثلاً، عندما يلعبون دور «طبيب أسنان»، ممسكين قلمًا رصاصًا بديلاً عن «مثقاب الأسنان».

[«الحياة رحلة»]). ولعلنا نستطيع أن نسميها استعارات، إذا أحببنا. ولكن المهمّ فعليًا الطريقةُ التي يمكن أن يُصوِّر بها مجالٌ من خلال مجال آخر تصويرًا مضيئًا. وتنطبق هنا بنيةُ A من خلال B، وإن بشكل مختلف.

ولكني أريد في هذا القسم إلقاء نظرة على ما يكمن وراء العديد من أشكال التصوير الأكثر نظاميةً، وذلكم هو إحساسنا بما يعنيه توظيف أنواع مختلفة من الأشياء في أنواع مختلفة من المواقف. ففي التصور السائد المنحدر من نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، كَوْننا قادرين على التعرف على الأشياء بوصفها مُمثلةً في الكلمة X يعني إدراكَنا قائمة السمات المعيارية التي تظهر في تعريف X. ولكن فرضيتي الأساسية أن إحساسنا بـ X يتجاوز غالبًا استيعاب هذه السمات. وبالنسبة إلى مجموعة كاملة من الأشياء، ومنها الأشياء والمواقف المألوفة في عالمنا، فإن استيعابنا لـ X يُدمج، ويجسّد أيضًا، إحساسًا بالطرائق التي نستطيع بها توظيف X، والتعامل مع X، والسعي إلى تحقيق أهدافنا في حضور X.

نحن هنا في حَضْرة ما أطلقتُ عليه أعلاه الدلالات أو المعاني، أي: المعاني بالنسبة لنا بوصفنا كائنات نشطة. ومن ثمّ، يُعَدُّ إحساس الطفل بشجرة إحساسًا بشيء يستطيع تسلقه والاختباء خلفه، ويمكن أن يعوق طريق لعبة الهوكي في الفناء الخلفي، وهلمّ جرًّا. وثمة مستويان لهذه الأحاسيس. أحدهما ما وصفته للتوّ: الطرائق التي نستطيع بها توظيف الشيء المَعنيّ. (وهذا المستوى من المعاني هو ما لفتنا إليه جيبسون بمصطلحه «احتمالات الاستخدام» [الفوائد المتاحة][26] affordances)[27]. وأما المستوى الثاني فهو الأكثر إلحاحًا، ويتعلق بالطرائق التي نُسحَبُ بها أو نُستدعَى للانخراط في الشيء. ونصف مستويات المعاني الأخيرة هذه، بكلمات من قبيل: «جذّاب»، «شنيع»، «خطير»، «فاتن». ويترابط هذان المستويان ترابطًا قويًا. فنحن ننظر من الحديقة إلى الغابة، فنراها منظّمة بمسارات يمكن للمرء أن يسلكها؛ وذلكم هو المستوى الأول. ولكن لنقلْ إن لديك سببًا ملحًّا أو عاجلاً للوصول إلى الجانب الآخر؛ أو أنك تجد الغابة فاتنة؛ ولديك رغبة في إسلام نفسك للخضرة وتغريد الطيور. حينئذٍ، تكتسب

---

(26) Affordance: ظهرت الكلمة بوصفها مصطلحًا لأول مرة عام 1966، على يد السيكولوجي الأمريكي جيمس جي. جيبسون Gibson. وتعني: خواص الشيء أو مظاهر البيئة المتعلقة بفائدة محتملة، ويمكن الاستدلال عليها من علامات مرئية أو قابلة للإدراك في الشيء أو البيئة. وبهذا المعنى أقترح ترجمة المصطلح إلى «الفوائد المتاحة» أو «احتمالات الاستخدام». (المترجم)

(27) James J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems* (London: Allen and Unwin, 1966).

هذه المسارات معنى من خلال إحساس أقوى؛ فتستحثك للمُضي قُدُمًا. أو فلنفترض الحالة المناقضة، أنك تشكّ في أن عدوًّا سيأتي إليك عبر الغابة؛ حينئذٍ تكون مسارات الغابة مصدر تهديد، وتريد الابتعاد عنها.

ههنا، غالبًا ما يتأسّس إحساسنا بالشيء، جزئيًا، بواسطة هالة المعاني penumbra of meanings هذه، الاحتمالية (المستوى الأول) أو الفعلية (المستوى الثاني). وذلكم السبب، بالطبع، في أن بعض هذا المعنى يُضمَّن غالبًا في التعريف المعجمي لشيء. فالكراسي للجلوس عليها، وتلك هي الطريقة التي نستخدمها بها، والطريقة التي تدعونا بها الكراسي عندما نكون متعبين. لذا، تُضمَّن هذه الوظيفة في تعريفها (حيث إن «إتاحة الوصول» كانت بـ«المفتاح»). ونستطيع فَهم السبب في أن هذه الإشارة الصريحة إلى الوظيفة أمرٌ شائع الحدوث في لغتنا. ولكن وجهة نظري هنا أن هذه الإشارات الصريحة هي ببساطة قمة جبل جليدي أكبر، هالة المعاني التي تحيط بإدراكنا لأشياء مألوفة.

ويجب افتراض أن هذا الإحساس بالمعاني يوجد أيضًا عند الحيوانات (على الأقل، العُليا منها). والمقصود هنا ما يتعلق منها باستيعابنا للغة.

ويمكن النظر إلى هالة المعاني هذه، بوصفها نوعًا من فَهمنا لعالمنا (الضمني وغير المفصح عنه في البداية). (ويقترب استعمالي كلمة «عالَم» من طريقة استعمال هيدجر للكلمة). وهذا الفهم متجذر في دِرايتنا الجسدية bodily know-how، الأمر الذي يمكّننا من شق طريقنا في محيطنا المباشر وما حوله، والتعامل مع الأشياء أو الموضوعات التي تظهر فيه.

ويقضي الطفل البشري شهوره الأولى في تعلّم كيف. فهو يتعلم كيف يقف منتصبًا، وكيف يمشي، وكيف يتسلق على الكراسي والسلالم، وكيف (في وقت لاحق للأسف) يُقرّ بخطئه، وكيف يتفادى، وكيف يستوعب ويفحص، ولاحقًا كيف يلعب بألعاب الأطفال، وكيف يجري، وأخيرًا كيف يتسلق الأشجار، وما شابه، وكل ذلك في مرحلة الطفولة. وتتكون، طوال هذه المرحلة، الروابط العصبية في الدماغ؛ فتضمر بعض السلاسل، ويصبح بعضها الآخر أنشط، وهي التي يحتاجها في ترسيخ كل هذه المهارات.

وما لدينا هنا، الدّرايةُ. فالطفل يعرف طريقه في حيّزه المعيشي: البيت وربما الفِناء. وليس لديه نوع الاستيعاب لهذا الحيّز الذي يمكن أن تعطينا إياه خريطةٌ، ولكنه يستطيع الوصول إلى حيث يريد. وهذه الدّراية تماثل

دِراية الحيوانات العُليا higher animals، التي لن تتعلم اللغة أبدًا؛ ككلب العائلة مثلاً.

وبتطبيق لغتنا (الناضجة) -اللغة التي سيتعلمها الطفل البشري لاحقًا- على حالته، نستطيع القول إن خصائص الأشياء التي تبرز في عاله ليست هي الكلمات المحايدة التي قد تظهر في وصف علمي أو قائمة جرد للأثاث. فالأحرى أن ما يلتقطه هو ما أسماه جيبسون «احتمالات الاستخدام» [الفوائد المتاحة]. فهذا الكرسي يمكن تسلقه، بل يُغري بالتسلق؛ وذلك الطريق الذي يمر بالمطبخ مفتوح على الحديقة؛ وهذا الحيّز في دولاب الملابس يمكن الخبو فيه ويجذبه جذبًا غامضًا. فعالم الطفل ممتلئ بسمات محفِّزة: هذه الحلقة لا بد أن توضع في الفم، وتلك الكرة لا بد أن تُلقى على الأرض (للمرة الألف!).

وبالنسبة إلى الطفل والحيوان كليهما، وكذلك بالنسبة لنا نحن البالغين بالقدر الكافي، تُعَدّ معرفة الطريق فيما حولنا نوعًا من الفَهم. ومهما تعلمنا أن نرى العالَم بطريقة مجردة من المعاني البشرية، كما نفعل عندما نُموضِع الأشياء لأغراض علمية، فإن المعاني لا مفرّ منها. فرغم أننا نستطيع أن نخطو خارج هذه الدائرة السحرية من المعاني المتعلقة بالفاعل لأجل بعض المجالات والأغراض المختارة، فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نحيا خارجها كليًّا. ومهما يكن من أمر، علينا التنقل في العالم، واكتشاف الطرق وتفادي العقبات. إن نطاق المعاني البشرية أو احتمالات الاستخدام بتعبير جيبسون، سيشكلان عالَمنا دائمًا. ولا نحتاج سوى إلى التفكير في تمييزات من قبيل «أعلى» و«أسفل»، أو «في المتناول» و«بعيد المنال»، لا نتصور إمكان الاستغناء عنها، وترتبط ارتباطًا جوهريًّا بطريقة وجودنا بوصفنا فاعلين جسديًّا في العالم. ومن الواضح أن أعلى وأسفل لا يرتبطان بمعيار «موضوعي»، مثل بعيدًا عن الأرض أو باتجاه الأرض. فهذا البُعد عن الأرض أو الاتجاه نحوها ربما يكون مَيلاً أو انحرافًا، ورغم أن هذه الاتجاهات ربما تتوافق مع مركز الأرض، فهذا ليس علامة متاحة للإدراك البشري. أما أعلى وأسفل فلهما معنى بالنسبة لنا بوصفنا فاعلين مجسَّمين يحتاجون إلى تعلُّم الحفاظ على توازنهم في وضع عمودي، ويحتاجون إلى اتخاذ وَقفة أو طريقة في المشي من شأنها الحفاظ عليه[28].

والمعاني -بهذا المعنى- أساسية ولا مفرّ منها. وذلك لأن الدِّراية التي

(28) See Sam Todes, *Body and World* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), 264–65.

تجعلها تظهر في عالمنا كائنةً بمعنى محدّد في الجسد. فالطريق المفتوح إلى حديقة الصباح التي تَعُجّ بتغريد الطيور تجذب الطفل، وتسحبه إلى هذا المسار. وهو يشعر بذلك في استجابته البازغة عندما يبدأ في التحرك. إن عالم الطفل مليء بخطوط القوة. خُذْ إحدى مآثر عامه الأول، مثلاً تعلّم الوقوف وحفظ التوازن. فالطفل ينجذب إلى النهوض، ويحاول البقاء منتصبًا، ويبدأ في المشي، على نحو غير مؤكد في البداية. وإتقان مهارة حفظ توازنه هذه تعني تجربة نوع من التوازن في وَقفته من حيث العلاقة بالعالم. ثمة منطقة راحة، وتوازن آمن، وحولها مُوجّهات قوة ربما تعمل على الإخلال بالتوازن. منطقة التوازن هي نقطة مركزية أو محور تستقر عنده القوى المختلفة. وتجربتنا في التوازن تجربة جسدية؛ ولقائل أن يقول إن الجسد يعرف.

وهنا، يتحدث ميرلوبونتي عن «القصد الحركي» motor intentionality. تشير الكلمة الأولى [في التعبير الإنجليزي] إلى أن الدّراية تكمن في قدرتنا على شقّ طريقنا، وأما الثانية فتؤكد أن هذه الدّراية تؤسّس طريقة إدراكنا للعالم المحيط بنا. ولا تُعَدُّ هذه الدّراية معرفة واضحة بشيء أو موضوع مستقل، ولكنها مع ذلك «ب» شيء؛ إنها فَهمٌ لعالمنا[29].

ما الدور الذي تسهم به هذه الدّراية، التي يبدأ الطفل في اكتسابها أثناء طفولته، في إتقانه اللغة؟ وكيف يستند تعلُّمنا النطقَ إلى هذه المهارات الجسدية؟ هل يستند إليها كليًا؟ ذلكم بُعد حاسم في اللغة استكشفه بطرائق ثاقبة للغاية جورج لاكوف ومارك جونسون في أعمالهما[30].

يتحدث لاكوف وجونسون عن مخططات حِسّية حركية sensorimotor schemata تكمن وراء مهاراتنا الأساسية. وأفضِّل استعمال كلمة «قالب» template (التي تظهر أيضًا في عملهما)، والحديث عن القوالب التي نستمدها من قصدنا الحركي. وأريد تأكيد بُعد الفَهم الضمني في قدراتنا الأساسية تلك. وتقول فرضيتهما إن هذه القدرات

(29) See Sean Dorrance Kelly, «Grasping at Straws: Motor Intentionality and the Cognitive Science of Skillful Action,» in *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert Dreyfus*, vol. 2, ed. Mark Wrathall and Jeff Malpas (Cambridge, MA: MIT Press, 2000), 161-77; the discussion in Merleau-Ponty's work is in *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945), part 1, chapter 3.

(30) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), and *Philosophy in the Flesh* (New York: Basic Books, 1999), 257. Also George Lakoff, *Women, Fire and Other Dangerous Things* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Mark Johnson, *The Body in the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

الأساسية تسهم، في المقام الأول، في (1) الطريقة التي نُجَزِّئ بها عالمنا الظاهراتي [المدرَك بالحواس]، ونتعرف إلى الأشياء أو الموضوعات الأساسية والأفعال والروابط السببية وطرائق الوجود التي تتأثر بعالَمنا. وفي المقام الثاني، (2) تَمدّنا هذه القدرات بقوالب تُمكّننا من إعطاء بنية ومعنى لأبعاد أخرى في تجربتنا تنشأ لاحقًا، أعقد وأكثر تجريدًا.

ولتوضيح النقطة الأولى، عَرَّف بحثُ إليانور روش وآخرين، كما ذكرتُ أعلاه، ما أطلقوا عليه «فئات المستوى الأساسي» basic level categories، حيث المستوى الأول الذي نتعرف عنده على الأشياء المحيطة بنا، والمستوى الذي يسهل فيه الاحتفاظ بها واستدعاؤها. ويقع هذان المستويان في النطاق المتوسط لما سنؤسّس له لاحقًا بوصفه تسلسلات هَرَمية تصنيفية. خُذ مثلاً الحيوانات. يتعلم الأطفال أولاً -والكبار فيما بعد بسهولة شديدة- التعرّف على القطط والنمور، أو الكلاب والثعالب، بدلاً من التصنيفات الأعم إلى قططيات وذوات أنياب، أو الأنواع الأخص كالسياميات والتريرات [نوع من كلاب الصيد]. والنتائج التجريبية التي بيّنت ذلك مستقرةٌ بشكل جيد عبر ثقافات مختلفة، رغم وجود اختلافات واضحة بسبب اختلاف التجارب الثقافية والبيئية. فأهل الريف مثلاً سيتعرفون غالبًا على أجناس الأشجار الأساسية من قبيل: البَلُّوط والدِّرْدَار والقَيْقب، إلخ.؛ على حين أن أهل المدن قد يرون «الأشجار» فحسب. ولكن بوجه عام، فإن بروز النطاق المتوسط واضح عبر المجتمعات والثقافات[31].

صحيح أني اتخذتُ الحيوانات مثالاً، ولكن المبدأ نفسه واضح في مجالات أخرى. فنحن نتعلم التعرُّف على الكراسي والمناضد والأحواض وأجهزة التلفاز، قبل أن نستطيع التعامل مع «الأثاث» أو «الميديا الإلكترونية» أو «كرسي حجرة الطعام» و«مائدة القهوة». ونتعلم أيضًا أفعالاً أساسية من قبيل: الدفع، السحب، الضغط، السباحة، المشي، الاستيعاب؛ وكذا أنواع العلاقات السببية بين الأشياء التي تُظهر النوع نفسه من التأثيرات (كرة بلياردو تضرب أخرى وتدفعها إلى السلة).

وتقول الفرضية إنه من السهل التعرُّف على هذه الأشياء أو الموضوعات والأفعال أو الأحداث من المستوى الأساسي؛ جزئيًا لأنها تعرض أنواعًا محددة من جشطالت gestalt الجزء والكل (بحيث إذا قال قائل «تخيل كرسيًا»، فمن اليسير تخيله، لكنه إذا قال «تخيل أثاثًا»، فإن

(31) Rosch et al., «Basic Objects».

عقلك يتحير)؛ بل جزئيًا أيضًا بسبب أنواع تفاعلاتنا معها (ملاعبة القطة، الجلوس على الكرسي)، والوظائف التي تؤديها أو الأغراض التي تحققها في حياتنا[32]. وبعبارة أخرى: هذه الأشياء تَبرز بسبب الطريقة التي تتشابك بها مع قصدنا الحركي وإدراكنا الجشطالتي للكليات والأجزاء.

* * *

ويمكننا قبل تناول قوالب أوضح أن نرى فعّالية هذا الفَهم الضمني في الطريقة التي ننسّق بها معاني محدَّدة. والمثال الجيد عليها ما تقدّمه شبكات حروف الجرّ. وقامت دراسات مثيرة للاهتمام بنَمذجة هذه الشبكات. وذلكم لأن حروف الجرّ تُستعمَل لاستدعاء كَوْكبة من الأشياء، نستطيع داخلها -بوصفنا فاعلين- أن نرى أنفسنا متموضعين بشكل مختلف (أحيانًا، لا تظهر الكوكبة إلا من خلال منظور «متمركز حول الأنا» egocentric، وأحيانًا نفهمها من وجهة نظر أخرى)؛ أو من حيث ما يمكننا أن ننخرط فيه من أنواع فِعْل محددة.

والهدفُ من هذه النماذج الشبكية إيضاحُ كيف يمكن لحرف جرٍّ واحد أن يغطي كوكبات مختلفة نوعًا ما، دون أن يكون لدينا أي إحساس بأننا نتعامل مع كلمة متعددة المعاني، حتى لو بَيّن التحليل وجود اختلافات مهمة. خُذْ مثلاً كلمة ‹over›، كما حلّلها لاكوف[33]. يمكننا افتراض أن كلمة ‹over› كانت تُستعمَل أصلاً لوصف شيء (مسار :trajectory TR) يحلّق أو يتحرك فوق مَعْلِم (landmark (LM. الطائر يحلق فوق حديقتي، وسيف داموقليس Damocles مسلّط فوق رقبتي. ولكن الكلمة توسّعت بعد ذلك: «ضَعْ المفرش على over تلك المائدة»؛ المسار هنا ليس «فوق» above بالمعنى العادي، وإنما يغطي المَعْلَم. وثمة توسّعٌ في الاستعمال إضافيٌ: يعيش رالف أعلى over الجسر، وليس المعنى أن رالف يعيش في بناء مُشيّد فوق above الجسر؛ بل المعنى أن رالف يعيش على on الجانب الآخر من الجسر. ونستطيع تخمين كيف نشأ هذا الاستعمال: يجب أن تعبر فوق over الجسر لتصل إلى مكان رالف، لذا يشير التعبير «فوق الجسر» over the bridge، عبر امتداد كنائي، إلى مكان على الجانب الآخر من الجسر.

وقد ابتُدِعَتْ توسّعات الاستعمال هذه، اجتماعيًا. إذ حدث أن تردّدت

(32) Lakoff and Johnson, *Flesh*, 27; Lakoff and Johnson, *Metaphors*, 162.

(33) Lakoff, *Women*, 416–61.

وقُبِلَت بوجه عام. وبطبيعة الحال، ربما نتحدى -في أي حالة خاصة- التحليل في الحالات الأصلية والمتوسعة، ولكن ما يبدو غير قابل للإنكار أن تعدد المعنى polysemy متماسك في حد ذاته (وليس الأمر تماثلاً أو تجانسًا لفظيًا homophony فقط ككلمة bank التي تعني ضفة نهر ومؤسسة مالية معًا) بواسطة إحساس بالترابط[34].

ونستطيع مقارنة هذا بالسيناريو أعلاه الخاص بالتعديلات في التصنيف لاستيعاب نوع جديد، الأمر الذي يُعَدُّ نموذجًا [براديم] لعملية استحداث مفردات طبقًا لمبادئ (I) و(II). وتبدو حالات التصنيف بسيطة، لأن لدينا نظامًا ذا بنية ثابتة، حيث يمكن أن تنشأ خانات إضافية، أو تقسيم خانة موجودة إلى خانتين، وذلك عندما تكون (a) الحاجةُ إلى إجراء مثل هذا التغيير واضحةً بسهولة، استنادًا إلى مبادئ التصنيف، وبحيث (b) لا تشوِّش التغييراتُ البنيةَ. وأما في حالة كلمة ‹over› فإن تعدد المعنى يتكاثر خارج أية بنية قائمة سلفًا، أو خارج ما قد نفهمه بوصفه مجموعة أصلية من السمات المعيارية. فسَكَنُ رالف فوق over الجسر لا علاقة له بكونه أعلى above مَعْلَمٍ أو على on مَعْلَم. وتعمل الإضافة لأن السامعين يمكنهم الإحساس بالرابطة أو التماثل أو الكناية، أو أيًا كان، وقبوله.

ولننظر إلى الاختلاف بين السيناريوهين. في التصنيف الأول، نكتشف شيئًا جديدًا، ونخترع اسمًا جديدًا. وهنا يتجلَّى وجه آخر من وجوه نظرية سوسير: هذا الاسم اعتباطي تمامًا، أو كما هو الحال غالبًا «غير محفَّز»، كحال الدوال بوجه عام؛ أي: لا يكشف بحالٍ عن طبيعة ما يسمِّيه، أو يُعرِب عنها.

ولكن سيناريو كلمة ‹over› مختلف؛ إذ لا وجود لـ«شيء» جديد هنا حرفيًا. فمن المفترض أن يقول الناس، قبل التوسع الكنائي لكلمة ‹over›، أشياء من قبيل: «يعيش رالف على on الجانب الآخر من النهر». الأحرى أن لدينا هنا طريقة جديدة في الإفصاح عن هذا الموضع؛ طريقة جديدة في انكشافه (أو «جَعْلِه ينكشف» making it show up، إذا استعملنا ترجمة بيرت دريفوس Bert Dreyfus لمصطلح هيدجر erschliessen [ينكشف]). وأقرب تماثل في سيناريو التصنيف هو اختراع مبادئ التصنيف نفسها؛ رغم أنه لا توجد، بالطبع، مقارنة من حيث النطاق والدلالة بين إسهامات لينيوس Linnaeus في إنشاء التاريخ والعالم وبين إسهامات

(34) See Pawelec, *Network Models*, chapter 2.

الصائغ المجهول لكلمة ‹over› في هذا الاستعمال الجديد.

بل إن الحالتين متباينتان تمامًا من جهة أخرى. فامتداد المعنى، أو توسيعه، الذي يمنحنا إحساسًا جديدًا بـ«over the bridge» يستفيد من طريقتنا في التعامل مع عالمنا؛ ويستند في هذه الحالة إلى أن المسار المؤدي إلى مكان رالف (بالنسبة لنا نحن الذين على هذا الجانب من النهر) يمر «فوق الجسر» «over the bridge» بمعنى من المعاني السابقة. ولكن تم التوصل إلى تصنيف لينيوس من خلال ابتعادنا عن الطريقة التي تقدّم بها الأشياءُ نفسها أولاً. ويمكننا افتراض أن مختلف التصنيفات الشعبية الشائعة مستمدة أيضًا من اختلافات محددة واضحة (لنا) في البنية الكلية [الجشطالت] بين حيوانات مألوفة، أو من الدور الذي تلعبه هذه المخلوقات في حياتنا بوصفها حيوانات داجنة، أو بوصفها طرائد، وما شابه. وهذا الدور يحدّد طريقة تعاملنا معها، الأمر الذي يعني أن ما يَبرز بالنسبة لنا أولاً هو «احتمالات الاستخدام» [الفوائد المتاحة] التي تقدمها لنا، إذا استعملنا تعبير جيبسون؛ أيْ الطرائق التي يمكن أن تخدم بها أهدافنا أو تعوقها، والأساليب المتنوعة للوصول إلى هذه الأهداف التي تسمح بها أو تُسهِّلها أو تعوقها. ذلكم هو نطاق المعاني الذي يَبرز لنا.

ولأن هذه الفوائدَ المتاحة [احتمالات الاستخدام] واحدةٌ تقريبًا بالنسبة إلى كل البشر، فلا غَرو أن تتشابه هذه التصنيفات تشابهًا قويًا من ثقافة إلى أخرى. إذ يتم انتقاء الحيوانات نفسها، وفي المستوى ذاته من هَرَميّة التصنيف (مثلاً، كلمة «كلب» ‹dog› أبرز من «ثديي» ‹mammal›، أو من «تريري» ‹terrier›، فيما يرى لاكوف وجونسون محتذين حَذْو روش)[35].

لكن الخطوة نحو تصنيف علمي حديث تعني انقطاعًا مع هذا النوع من نزعة التمركز حول الإنسان anthropocentrism؛ وتقتضي منا إيجاد نطاق آخر من الخصائص المميزة المعيارية لتصنيف يتجاوز نطاق معناها المتعلق بأغراضنا، وربطها بصفات مميزة «موضوعية» يمكن أن تسمح باستبصار أعظم بكيفية أداء وظيفتها. وتصبح الطريقةُ التي تتكاثر بها أساسيةً للتصنيف، وغالبًا ما تكون الاختلافات في هذا المجال غير واضحة على السطح. وهكذا، يمكن أن تكفّ الحيتان عن أن تكون سمكًا.

وهذه خطوة حاسمة، تبيّن أنه بينما قد تتشكل طريقتنا الأولى في

(35) Lakoff , *Women*, 46; Rosch et al., «Basic Objects».

الإفصاح عن الأشياء من خلال دلالتها [وأهميتها] بالنسبة لنا في تعاملاتنا معها (كما تَشكّل كون رالف يعيش «فوق الجسر» ‹over the bridge› من خلال المسار الذي يتوجب علينا قطعه للوصول إلى مكانه)، فلسنا حبيسي هذا النَّهج، ويمكن أن تأخذنا الرغبة في معرفة الواقع وفَهمه على نحو أفضل إلى ما هو أبعد، فتقودنا إلى تجاوز هذه الطريقة في التمركز حول فاعليتنا، والانتقال من التناول «الذاتي» للأشياء إلى تناولها «موضوعيًّا».

ويمكننا ملاحظة أن تجاوز المعاني البشرية هذا، كان متضمّنًا في أحد التحولات الأساسية لما نفهمه بوصفه علمًا حديثًا. وأعني هنا الانتقال من فَهم الحركة بوصفها تتطلب تطبيقًا ثابتًا للقوة لكي تستمر، إلى فَهم جديد قوامه القصور الذاتي inertia، حيث يكون للقوة دور في بدء الحركة، أو بوجه عام في تغيير التسارع velocity. وقد بدت النظرة الأولى واضحة، ومعقولة بالنسبة لنا، فنحن أنفسنا لا نتحرك إلا من خلال جهد متواصل، وبالمثل لا نستطيع تحريك أشياء أخرى إلا من خلال الاستمرار في دفعها أو سحبها. ويتطلب تبنّي نموذج القصور الذاتي أن نتجاوز هذه الطريقة في الفَهم بأكملها. وليس من قبيل المصادفة أن تكون السمةُ التأسيسية لهذا التقليد العلمي الحديث تجنُّبَ أي تصنيف للأشياء من جهة المعاني البشرية.

ولأن سيناريو التصنيف يتلاءم مع هذه الطريقة في فَهم العالم، الأبعد عن التجربة، التي كانت أساسية في العلم الحديث، فمن الممكن أن نفهم لماذا أمكن الاقتناع بسهولة بتراث «هوبز-لوك-كوندياك» واعتبار طريقته في استحداث المفردات نموذجيةً، وتجاهل الحالات الأخرى كالاستعارة وتعدد المعاني الذي تتوسطه التجربة، كما في حالة كلمة ‹over›.

ولكني أستبق حُجتي. أريد العودة لاحقًا إلى الاستعارة وفَهم شيء «من خلال» شيء آخر. وأما الآن، فلْنعد إلى مناقشة سيناريو ‹over› في تباينه عن سيناريو التصنيف. يبرز التباين عند غياب صفتين مميزتين نُسبتا أعلاه إلى تغير التصنيف. ففي حالة كلمة ‹over›، لا يُعَدّ التعبير الجديد ‹over the bridge› (وهو حقًّا استعمال جديد ومتميز لهذا التعبير) «اعتباطيًّا» بحالٍ من الأحوال. بل على العكس، يكشف على الفور عما يُستعمَل لتقريره، وهو قابل للفَهم على الفور؛ أي يمكن استيعاب الرابطة حتى عند استعماله للمرة الأولى. ويترتب على ذلك عدم الحاجة إلى فِعل صريح من أفعال الاستحداث وتقديم تعبير جديد. ونتيجة لهذا، يمكن أن يمر تعدد

المعاني هذا، بسهولة، دون ملاحظته. فالناس غير مضطرين إلى ملاحظة أن الكلمة اكتسبت معنى ممتدًا. ويمكن أن تظل الجِدّةُ، وغالبًا ما تظل، غيرَ مُلاحَظة (ذلكم السبب في أنه غالبًا ما يتطلب الأمر من اللغويين الإشارة إلى تعدد المعاني وإيضاحه برسم خريطة له).

وجميع النماذج المتنوعة التي تحاول رسم خريطة لـ‹over› وغيرها من الحالات المماثلة تثير أسئلة جدّ صعبة. فيناقش أندريه باوليك تناول لاكوف لكلمة ‹over›، وثمة محاولات مماثلة ترسم شبكةً لحرف الجرّ البولندي ‹za› (الذي يتداخل معناه جزئيًا مع ‹over›)[36]. يذهب باوليك إلى أن لاكوف يحاول استخلاص الكثير من النتائج من هذه الحالات. فيمكننا أن نرى كيف تكون بعض الامتدادات قابلة للفهم في ضوء الطريقة التي نتعامل بها مع كوكبات محددة من الأشياء بوصفنا بشرًا، ولكن من المبالغة الادعاء بأننا مبرمجون بمخططات فطرية لتكوين هذه الروابط الدقيقة. فنحن نحتاج إلى دراسة أوسع كثيرًا للغات المختلفة حتى نرى ما الكليات الفاعلة هنا.

وثمة نقطة أخرى يشير إليها باوليك، ألا وهي أنه من الصعب للغاية تقرير أيّ استعمالات كلمة مثل ‹over› أساسيّ، وأيها مشتق وظهر لاحقًا. فغالبًا ما يوجد أكثر من سبيل لإعادة بناء نموذج شبكي لطريقة عمل حرف الجرّ. ولكن الظاهرة التي نستطيع تسليط الضوء عليها هي حقيقة أن كوكبات مختلفة -كالتي تستدعيها عبارة «the plane is over the city» [«الطائرة تحلق فوق المدينة»]، وتستدعيها عبارة «Sam lives over the bridge» [«يعيش سام فوق الجسر»]- تتماسك معًا، دون إحساس حتى بتعدد المعاني في حرف الجرّ نفسه. إن الروابط متجذّرة في إحساسنا بالطريقة التي يمكن أن نتعامل بها مع الأشياء المَغنيّة، وذلكم السبب في عدم إحساسنا بعناء الانتقال من معنى إلى آخر.

ويلاحظ باوليك نوعًا مماثلاً من تغير المعايير في حالة التمييز بين length/width [الطول/العرض] الذي حلّله كلود فانديلويز[37]. يحدّد فانديلويز سيناريوهات مختلفة نميز من خلالها الطول بطريقة مختلفة نوعًا ما. فبعض الكيانات الخَطيّة فعلاً (جزء من خيط) لها طول منسوب

(36) Andrzej Pawelec, *Network Models*, chapters 2-3.

(37) C. Vandeloise, «Length, Width and Potential Passing,» in *Topics in Cognitive Linguistics*, ed. B. Rudzka-Ostyn (Amsterdam: John Benjamins, 1988), 403-37; see Pawelec, *Network Models*, 136 and ff.

إليها، ولكن ليس لها عرض؛ والطُرق لها طول على امتداد الرحلة، والعَرْض متعامدٌ عليه. ويُقدَّر طول الكيانات المتحركة، كالسيارات التي تتحرك، بالتوازي مع اتجاهها في الحركة. وأما الكيانات غير المتحركة ومتعددة الأبعاد (كالمنزل والمنضدة)، فيعتمد تقديرها على الجهة التي يَنظر منها الرائي. وإذا أتينا إلى علم الهندسة، فإن «طول/عرض كيان هو امتداده غير العمودي الأكبر/الأصغر». ويندر أن يلاحظ المتكلمون هذه الاختلافات ملاحظة واعية، ممن يشعرون أنهم يستعملون كلمات أحادية المعنى monosemic. ونستطيع هنا فَهم أحادية المعنى monosemy الظاهرة هذه، إذا وضعنا في الحسبان «الجسور البرَجماتية» pragmatic bridges بين المواقف المختلفة. إذ يتشكّل الارتباط بين الحالتين الأولى والثانية (الخيوط والسيارات) لأن كلتيهما تتيحان الحركة، حركة العين أو اليد على طول الخيط، وحركة المَركبات على طريق. بل إن الجرَّار الزراعي، ذا الشكل الغريب، والقصير جدًّا من مقدمته إلى مؤخرته، الذي يَشغَل الكثير من المساحات الجانبية سيُعَدّ عريضًا وقصيرًا، على حين أن الأشكال الهندسية لا يُنظَر إليها بتلك الطريقة. فعندما نتحرك خارج فَهمنا للأشياء من جهة المعاني والفوائد المتاحة [احتمالات الاستخدام]، تتغير المعايير. وتتجاوب هذه السياقات مع الطرائق المختلفة التي «نستفهم» بها عن الواقع[38]، والمعاييرُ المختلفة للمفهوم نفسه منطقيةٌ بالنسبة لنا بفضل هذه التغيرات في خط وصولنا.

لذا، يمكن للفَهم الجسدي أن يسلط الضوء على تعدد معانٍ غير مُلاحَظ. بل ربما يكون أيضًا منطقة المصدر لـ«الاستعارات» التي نفهم بواسطتها العالَم من حولنا. فمن الممكن أن يسلط B الضوء على ظواهر معينة نصادفها في (A). ونستطيع أن نرى كيف أن إحساسنا بكوننا فاعلين في حفظ التوازن، هو الذي يشكل إدراكنا الحسي لأشياء أخرى. ولْنلق نظرة ثانية على هذه المأثرة لدى طفل في عامه الأول، حيث يتعلم الوقوف وحفظ توازنه. فهذا الطفل منجذب إلى النهوض، وإلى محاولة الوقوف منتصبًا، ليبدأ في المشي، وذلك كله على نحو غير مؤكد في البداية. ولكي يتقن مهارة حفظ توازنه هذه، يجرِّب نوعًا من التوازن في وضعية جسده من حيث علاقته بالعالم المحيط. وكما قلت سابقًا إن منطقة التوازن هذه هي المركز أو المحور الذي تستقر عنده القوى التي يُحتمَل أن تكون مدمرة.

(38) Pawelec, *Network Models*, 143.

وتجربتنا لهذا الأمر تجربة جسدية؛ وقد يقول قائل، كما ذكرتُ أعلاه، إن الجسد يعرف. هذه هي تجربة الجسد الأصلية للتوازن، الأمر الذي يمكّننا من تجربة التوازن في أشياء أخرى، كالرسم مثلاً. بل من الصعب غالبًا عدم تجربة التوازن أو غيابه في بعض المشاهد. ونستطيع الذهاب بهذا النموذج أبعد، فنتحدث عن شخصية متوازنة، وعن عقل فقد توازنه، وعن برنامج متوازن، وعن ميزانية متوازنة، وما شابه[39].

**4**

بل أريد الآن الذهاب إلى أبعد من مجرد الاستعارات والنماذج الدقيقة الواضحة التي تكبح تعدد المعاني، حتى أنظر فيما قد نطلق عليه قوالب بنيوية structural templates.

يذهب لاكوف وجونسون إلى أن قدراتنا الحركية في التعامل مع الأشياء تزوّدنا بقوالب تتيح لنا إضفاء بنية على مجالات جديدة وفَهمها، مجالات تتجاوز المستوى الأساسي لتفاعلاتنا مع الأشياء والموضوعات، والتنقل في بيئتنا المكانية. ويمكن أن تَتركّب هذه القوالب معًا لتشكل نماذج إدراكية معرفية cognitive models، وسيناريوهات وسرودًا، وأُطرًا دلالية semantic frames تضفي شكلَها على مجالات من التفاعل الثقافي والاجتماعي أكثر «تجريدًا»، أو حتى على نظريات علمية أو رياضياتية.

ومن أمثلة القوالب التي تنشأ في تفاعلاتنا المكانية ذات المستوى الأساسي: (a) الـ«وعاء» container: منطقة محددة تحوي بعض الكيانات؛ فهناك أشياء «فيه» «in»، وهناك أخرى «خارجة عنه» «out»؛ والكيانات يمكن أن تتحرك لتدخل في الوعاء أو تخرج منه -يحتوي هذا القالب ضمنيًا بالفعل على ما سيُتَوَصّل إليه لاحقًا ويُعرَف بمنطق الفئات البوليني Boolean[40] logic of classes[41]، و(b) قالب «المصدر-المسار-الهدف»، المستمد من تجربتنا في الذهاب إلى مكانٍ، والانتقال من نقطة أصلية مرورًا بمنطقة وسيطة إلى وِجهةٍ، و/أو تجربتنا في رؤية شيء أو موضوع على مسار متنقلاً

(39) انظر مناقشة مارك جونسون Mark Johnson المهمة للتوازن في كتابه *Body*، الفصل 4. وبخصوص قضية الفهم الجسدي بأكملها، انظر:
Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), chapters 2–3.

(40) نسبةً إلى عالم الرياضيات البريطاني جورج بول George Boole (1815-1864). (المترجم)

(41) Lakoff, *Women*, 456.

من نقطة إلى أخرى. وهذا له أيضًا «منطق»ه المكاني الداخلي فيه: مثلاً، إذا انتقلتَ من A إلى B، ثم من B إلى C، تكون قد انتقلت من A إلى C[42].

ومن ثمّ، يمكن استعمال القالب (a) في إضفاء بنية على عدد من المجالات المجاوزة للمكان. فنحن نتحدث عن كوننا «واقعين في الحب» "in love"، أو في حالة كالكآبة، ونحرص على «الخروج» «out» منها بسرعة كلما أمكن. وأما القالب (b)، فيُستعمَل في إضفاء بنية على مجموعة كاملة من الأنشطة. ويمكن بشكل أساسي، نَمذجة أي مشروع استهدافي يتصف بحدٍّ أدنى من التعقيد، على أساس الرحلة [المسار] journey. فطموحي أن أكون رئيس وزراء، وقد «انطلقتُ على المسار» (الانضمام إلى حزب، خوض الانتخابات البرلمانية، حشد المؤيدين)، ولكنني «تعثرت» على هذا الدرب. «فَقَدتُ طريقي» بسبب التورط في قضايا غير مناسبة. وأنا الآن «لا أعرف إلى أين أتجه». ولكنني آملُ أن تساعدني على «العودة إلى المسار»، بحيث أتمكن ثانيةً من «إحراز تقدم» نحو هدفي. ويَعكس قدرٌ كبير من لغتنا المتعلقة بالأفعال الاستهدافية هذا القالبَ.

وهذا التطبيق الإبداعي للقوالب يطلق عليه لاكوف وجونسون «الاستعارة». ويمكن للمرء الاعتراض على هذا التمديد للكلمة من نطاق صور معروفة أكثر ألفة إلى النقد البلاغي والأدبي. ولكن القياس الذي يحفّز التمديدَ هو أننا نمتلك هنا مرة أخرى فَهمًا لـ A من خلال B، رغم أننا لم نعد نتعامل مع حدث (تَرَأُس المدير اجتماعًا) مُصَوَّرٍ من خلال حدث آخر (حَرث الفلاح)، بل نتعامل بالأحرى مع علاقة بين مجالات كاملة، يُبنَى أحدها من خلال قالب مشتق من آخر؛ مثلاً فَهم محاولتي الحصول على سلطة سياسية من خلال كلمات مكانية ككلمة الرحلة [المسار]. ونستطيع الاقتراض من اللغة القائمة لتحليل الاستعارات، ووصف إحداها بأنها مصدر، والأخرى بأنها هدف. وأستمد البنيةَ من الرحلة بوصفها مصدرًا لكي أعطي إحساسًا بهدفي، مشروع أن أصبح رئيس وزراء.

والأكثر من هذا، يرى لاكوف وجونسون «الاستعارةَ» -من منظورهما- بوصفها إسهامًا جادًا، بل ضروريًا، في تفكيرنا أكثر من الآراء التي تعطي الكلامَ الحَرفي الأولويةَ. وثمة تقليد فلسفي جدّ قوي في ثقافتنا يرسّخ هذه الأولويةَ. فاللغة تُستعمَل لتسمية الأشياء. والكلمات تنطبق على الأشياء. والشيء المشار إليه [المُسمّى] في كل حالة هو المعنى الحَرفي للكلمة.

(42) Lakoff and Johnson, *Flesh*, 31-34.

والتحدث عن شيء باستعمال كلمة مقصودٍ منها تسمية شيء آخر، يمكن أن يضيف لونًا إلى كلام المرء، وربما يؤدي إلى بلاغة جيدة، ولكنه نادرًا ما يسهم في الوضوح. بل يراه البعض جدّ خطير. وقد رأينا هذه النظرة المنطوية على زهاب المجاز عند هوبز أعلاه، عندما وَصَمَ الاستعارات بأنها كالسراب، وأن «الاستدلال القائم عليها كالطواف بين أشكال عبث لا تُعَدّ ولا تُحصى؛ وغايتها خلافٌ وفتنة أو عصيان»[43]. ولذا، فحق عندما نستعمل مجازات، يكون المعنى الوحيد المُعتبَر هو المعنى الحَرفي. صحيح أن الصور المجازية يمكن أن تشير إلى شيء أو تُلمِح إليه، لكن المعلومة المُحكمة لا ينقلها إلا المعنى الحَرفي وحده.

وعلى النقيض من هذا، يؤكد لاكوف وجونسون أن الاستعارات من منظورهما (أو كما أقول القوالب)، يمكن أن تضفي بنيةً وشكلاً على مجال. ففي بعض الحالات يبدو أنه دون الرجوع إلى القالب سنجد صعوبة في الحديث عن موضوعات المجال بأسرها. وفي حالات أخرى يكون القالب غير ضروري؛ بل ربما توجد عدة استعارات مختلفة لمجال معين، وقد نرى بعضها أفضل من البعض الآخر؛ ولكن رغم ذلك يشكل كلُّ قالب المجالَ بنيويًا بطريقة جدّ مختلفة، ويُبرِز صفات مميزة (أو سمات مزعومة) لا يمكن لقوالب أخرى إبرازها.

وتوضح هذه القوالب البنيوية التلازم بين الاكتشاف والابتكار إيضاحًا أجلَى. فقد أشار بلاك إلى التناظر بين هذه الاستعارات البنيوية أو القطاعية sectoral، والنماذج كما تظهر في العلم. وعلى سبيل المثال، تمثيل ماكسويل Maxwell للمجال الكهربي استنادًا إلى نموذج سائل خيالي لا ينضغط. ويساعد هذا النموذج هنا على الإفصاح عن المجال محل الاهتمام. فالقضية ليست ما إذا كان يوجد هذا السائل فعلاً، بل الطريقة التي يُمكّننا بها القياس من إضفاء معنى على المجال الذي نفحصه[44].

ومثالاً على النوع الأول من القوالب التي تبدو لا غنى عنها، فكِّر مثلاً في

(43) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1989), part 1, chapter 5; cited in Lakoff and Johnson, *Metaphors*, 190.

وربما يكون هوبز جوابًا على لاكوف وجونسون ههنا؛ إذ ركز على بعض الأمثلة نفسها. فهو يجد «عبثًا في استعمال الاستعارات والمجازات وغيرها من صور بلاغية، بدلاً من الكلمات الحرفية الصحيحة. فرغم جواز القول إن **الدَّرب يسير أو يقود في هذا الاتجاه أو ذاك؛ وإن المَثَلَ يقول هذا أو ذاك**، على حين أن الدروب لا تسير، والأمثال لا تقول؛ رغم هذا كله، فإنه عند الحساب وطلب الحقيقة، لا يُعترَف بمثل هذا الكلام» (الجزء الأول، الفصل الخامس). وقد أثار لوك أفكارًا مماثلة.

(44) Ricoeur, *La Métaphore*, study 7, 302–4; see also Black, *Models*.

بعض استعارات الاتجاه التي محورها البُعد أعلى/أدنى up/down: سعيد هو **أعلى** UP، وحزين هو **أدنى** DOWN (معنوياتي مرتفعة، متدنّية)؛ والصحة والحياة **أعلى** (أشعر بالعودة إلى غيبوبة)، والجيد **أعلى** والسيّئ **أدنى** (تلك كانت ضربة منخفضة)، والكثير **أعلى** (ارتفع التضخم). أولاً، تبدو هذه القوالب أي شيء سوى أن تكون اعتباطية؛ فمن الصعب تخيُّل قَلْبها، بحيث يكون «سعيد **أدنى** DOWN». بل لن يُتاح، ثانيًا، الكثيرُ من الأشياء التي نريد قولها، والفروق الدقيقة التي نريد نقلها، وكذا اندماج ذلك بلغتنا الجسدية (تتهدل الأكتاف عند الحزن) -لن يُتاح دون هذه التحديدات للمعنويات «المرتفعة» «high»، و«المنخفضة» «low» المستندة إلى ذلك البُعد المكاني.

وثمة أمثلة أخرى لقوالب سيصعب تخيُّل العيش دونها، ألا وهي القوالب التي تبني فَهمنا للزمن. الزمن بوصفه شيئًا يتدفق كالنهر، ويمكننا إما الجلوس على الضفة فنراقب تدفقه، أو نرى أنفسنا وقد حمَلَنا النهرُ نفسُه، راحلين عن ماضٍ لا يمكن استعادته نحو مستقبل غير معروف. ويبدو أن هناك انجذابًا لا يُقاوم نحو إضفاء المكانية على الزمن بطريقة أو بأخرى، بما يقودنا إلى تبنّي مذاهب مختلَف عليها فلسفيًّا، لكنها توفر نماذج تمكّننا من التحدث عن الزمن: الوقت يطير، الوقت يتحرك بلا هوادة، الزمن يقوِّض أصلب الأبنية.

وهناك مثال آخر على قالب يوسّع إفصاحنا توسيعًا عظيمًا في مجاله المستهدف، ألا وهو تصوير مشروع هادف بصورة رحلة، وقد ذكرتُه أعلاه. كيف نستبدل كل الحديث عن «ضلال عن الطريق»، و«فقدان طريقي»، أو الحديث عن «تعثّر»، أو «تحقيق تقدّم» دون اللجوء إلى هذا المصدر؟

دعونا نلقي نظرة الآن على قالب يمكن الاستغناء عنه أورده لاكوف وجونسون: «Love Is a Journey» [«الحب رحلة»]. ربما يصعب أن تخلو منه ثقافتنا، لكنه قد لا يكون له المعنى نفسه في ثقافات أخرى، بل ربما نرفضه في لحظات بعينها. يبيّن لاكوف وجونسون مدى ذيوع هذه الاستعارة في عالمنا المعاصر بعبارات من قبيل: «لا تسير علاقتنا إلى أي مكان»، إنها «في طريق مسدود»؛ «حبيبي، نحن ندور في حلقة مفرغة»، «نحن عند مفترق طرق»؛ «نحن نذهب في اتجاهات مختلفة»[45]. وبطبيعة

(45) Lakoff and Johnson, *Flesh*, 123.

ومن الأمثلة المذهلة الطريقة التي يفكر بها شعب أيمارا Aymara [من الهنود الحمر] في الماضي، لا بوصفه خلفنا كما نفعل، بل في المقدمة، والمستقبل في فضاء خلفي. (إنهم يُشبهون ملاك الدمار لدى بنيامين!). انظر:

الحال، يرتبط هذا القالب بقالب يفهم الفعلَ المستهدف بوصفه رحلة؛ وتوسعًا من ثمّ الحياة بوصفها رحلة (مرتبطة بفكرة «خطة الحياة»). رحلة الحب رحلة نقطعها معًا، بدلاً من أن نفترق، لكن للأسف «ربما نكون قد وصلنا إلى نهاية الطريق».

ولعل امتدادات قالب الرحلة هذه، تبدو منطقية بالنسبة لنا وذات معنى، لكنها لا ترجّع الصدى نفسه في ثقافات أخرى بالضرورة. بل يمكن أن نثير قضية ما إذا كانت ما تكشفه أهم مما تخفيه. فربما يحتجّ أحد الشريكين قائلاً: «لماذا تتحدث دائمًا عن بلوغ شيء؟ الحب حالة من تبادل المشاعر والآراء، حالة من الاتصال المتبادل، تُنعشه اللحظات القوية، ولكنه لا يزال مستمرًا بينها. وقلقك المتواصل يدمر علاقتنا». هنا، نجد طريقتين متنافستين لفَهم المعنى، وقراءة دلالة الأحداث في حياتنا المشتركة، تواجه إحداهما الأخرى. إذ يكون الشريك المحتجّ في موقف مناظر بقدرٍ لموقف عالِم يتحدى نموذجًا سائدًا، فيقول: إذا الْتزمتَ بهذا النموذج، فلن تصل أبدًا إلى العوامل الحاسمة.

ويبيّن هذا المثالُ، والتناظر بينه وبين البرادايم في العلم (الذي أشرتُ إليه في علاقته ببلاك أعلاه) مدى الأهمية التي تحظى بها هذه القوالب. وإذا توقفنا لحظة عند هيدجر، سنجد أن القوالب المختلفة «تكشف» أشياء مختلفة إلى حد ما، شكلاً مختلفًا للمجال الذي نتحدث عنه (كحالي أيضًا عندما أتوقف عند الاستعارة). فما يكشف بعض الأشياء يمكنه أيضًا أن يخفي بعضها الآخر. بل في بعض الحالات، ومع القوالب «الضرورية»، أعلاه، لا يمكننا الحصول إلا على انكشاف ضئيل للمجال وفي حدّه الأدنى، إذا لم نلجأ إليها.

ما تشترك فيه الاستعارات والقوالب التقليدية هو أنها تتضمن تصوير موضوع أو شيء أو حدث أو مجال بأكمله، من خلال آخر. وما سيضطرنا إليه مَن لديهم رُهاب المجاز، مِن أمثال هوبز، عندما نأتي إلى الاستدلال، هو ترجمة ما نقوله بهذه التصويرات المجازية إلى كلام «حرفي»، أي إلى كلام يخلو من ثنائية البؤرة، لم يعد يتضمن قراءة واقع من خلال واقع آخر. يجد هوبز «عبثًا في استعمال الاستعارات والمجازات وغيرهما من صور بلاغية بدلاً من الكلمات الحرفية الصحيحة. فرغم جواز القول إن **الدّرب يسير أو يقود في هذا الاتجاه أو ذاك؛ وإن المَثل يقول هذا أو ذاك**، على

David McNeill, *Gesture and Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 46n.5.

حين أن الدروب لا تسير، والأمثال لا تقول؛ رغم هذا كله فإنه عند الحساب وطلب الحقيقة لا يُغترف بمثل هذا الكلام»[46].

ولكن، كيف تُترجِم تعبيرًا مثل «high spirits» [«معنويات مرتفعة»] إلى كلام «حَرفي»؟ هل ستقول «Good spirits» [«معنويات طيبة»]؟ أم «positive mood» [«مزاج إيجابي»]؟ كيف تقول «Time marches on» [«الوقت يمضي»]؛ و«my campaign has ground to a halt» [حملتي توقفت»]؟ ويمكنك إيراد الكثير من المعلومات الكامنة وراء ذلك الحكم الثالث (نحن لا نحشد المزيد من الناس، مؤيدونا قد انتابهم الإحباط، إلخ.)، لكن هذه المعلومات لا تحظى بالقوة نفسها التي يحظى بها ذلك الحكم المصقول. وبالنسبة إلى الحالة الأولى، «high spirits» [«المعنويات المرتفعة»]، ففيها كل المعنى المتجسد المكتنز الكامن في ‹up› [أعلى]، ‹high› [مرتفع]، ‹erect› [منتصب]، في مقابل ‹down› [أسفل]، و‹low› [منخفض]، و‹slumped› [متهدِّلة]، ويُفقَد هذا المعنى عند التعبير عنه بكلمات أخرى. وقد يردُّ هوبز قائلاً: ولكن هذه هي وجهة نظري على وجه التحديد، ويتبعه في ذلك مهندسو الأنظمة «الصارمة» في فكر مابعد فريجه. فأنت بطبيعة الحال لا تستطيع ترجمة ‹high spirits› إلى ‹positive mood›، أو إلى تعبيرات من هذا القبيل. وثمة بطبيعة الحال فائض excess في المعنى (اللغوي). ولكن هذا لا بد أن تكون له صلة بما تطلقون عليه يا فلاسفة التأويل التُّعَساء «المعاني البشرية»، في هذه الحالة حساسية المتكلمين المتجسّدة. فأنت تتعامل مع دلالة حالة المزاج الإيجابي هذه بالنسبة إلى الفاعلين. ولكنك لا تستطيع التفكير بهذا النوع من الإسناد. ويرجع ذلك من ناحية إلى أن هذه الدلالات تتفاوت من شخص إلى آخر؛ ومن ناحية أخرى إلى أن أي قراءةٍ لشيء من خلال شيء آخر يمكن أن تفسد النظام الاستدلالي الذي نحاول إقامته. (ولا بد أن أتجاوز هذه النقطة؛ فقد أوضحتها أعلاه عند مناقشة الاستعارات).

من الواضح الآن أن قدرًا من نظام الاستدلالات الدقيق هذا متضمَّنٌ في تصور هوبز لـ«الحساب» reckoning. فمن منظوره أن هذه المعاني البشرية مادةٌ خام لتفاهات التعبير البلاغي، وليست نواةً صلبة للمعنى التجريبي.

ويمكننا هنا الإقرار بتأثير المتطلبات الوجودية في الاستدلال الصحيح،

(46) Hobbes, *Leviathan*, part 1, chapter 5.

الذي فُرِض غالبًا على التفكير الصارم في ظل السلطة المرجعية للعلوم الطبيعية مابعد جاليليو، والذي هَمّش الدلالة البشرية (المتطلب [3]، في القائمة الواردة في بداية هذا الفصل).

ولكن، مهما كانت صحة هذا التصور المقيّد للاستدلال، ومهما كان نطاق طرائق الوصف الصارمة التي تفي بمتطلبه، لا نستطيع إنكار أن الطريقة التي تعمل بها اللغة البشرية فعليًا، وفي البرّية، إذا جاز التعبير، تتضمن الكشف عن الأشياء من خلال استعارات وقوالب، وباختصار على نحو ثنائي البؤرة.

هذه النظرة للاستعارة الحية أو القالب الحي، بوصفهما إنتاجيين، تقف ضد أسبقية الحَرفي، وتُنافسه في عدد من النقاط الحاسمة. أولها أنها تجعل الجسدَ مركزيًا؛ فالعديدُ من الاستعارات الأكثر أساسيةً متجذرٌ في مخططات حسية حركية. ويرتبط بذلك، ثانيًا، أنها تجعل دلالة الأشياء، أي معانيها التي تحملها لنا، حاسمةً. فمجالات المصدر، الأوعية containers والرحلات journeys، تنشأ أثناء استيعابنا لأنفسنا في العالم بوصفنا فاعلين، حيثِ تكون الأشياء في داخل المواد أو خارجها، وحيث تحقق الرحلات الأهداف، فتوصّلنا إلى غايتنا. فهذه الأشياء الثلاثة: الاستعارات الكاشفة disclosive metaphors، والجسد الحي lived body، وعدم قابلية استبعاد المعاني (البشرية) ineliminability of (human) meanings، تَتلازمُ.

وعلى النقيض من ذلك، لا مجال لأسبقية الحَرفي على الجسد الحي؛ فالجسد يتلقى الحَرفي بوصفه موقع آليات لاواعية كامنة فقط؛ ولا محلّ له بالنسبة إلى المعاني. وقد ذكرتُ أعلاه أن الفلسفة التي تقوم على النزعة الحَرفية literalism لها نَسَبٌ طويل في ثقافتنا، ولكن اختُرِعَت نسخٌ منها قوية وضارية خبيثة بشكل خاص في القرن العشرين. واستمرت بطريقة ما في نظريات المعنى الذهنية السابقة، كنظريات هوبز ولوك، التي تفسّر المعنى بأنه الرابطة بين الكلمة والفكرة (أو الكلمة والشيء بواسطة فكرة في العقل عن الشيء). ولكنها أرادت الاستغناء عن العقل بوصفه جوهرًا كليًّا، وافترضت إعادةَ بناء علم دلالة وَضعي يربط اللغة بالعالم مباشرةً. وعندما نتقبل إعادة بناء فريجية لنظرية لوك -التي تفهم القضَية [الجملة الخبرية] بوصفها مؤلفة من إحالة وحَمل- ننسب المعاني إلى تعبيرات إحالية بواسطة ربطها بالأشياء أو الموضوعات في العالم، وإلى تعبيرات حَملية بواسطة

ربطها بصفات مائزة. ومن ثمّ، تسمح لنا هذه الروابط بنسبة المعنى إلى تراكيب إحالية خَفلية، أي قضايا [جُمَل خَبَرية]، وهو ما يؤدي إلى علم دلالة «وضعي» أو امتدادي بشكل كامل.

إن علم الدلالة الوضعي الحق (الذي يتجاوز ما يقترحه ديفيدسون) سيُقيم لغتنا بثبات في العالم الطبيعي كما يكشف عنه العلم الطبيعي، مجيبًا حُلْمَ قرون بعيدة بلغة علمية ترسم العالم الواقعي على ما هو عليه فعليًّا. وسيُعطى معنى كل الجُمَل التي لها معنى من حيث شروط الصدق الخاصة بها في العالم وَفق ما يُحدِّده العلم ويُصنّفه[47]. ولكن ذلك لا يضع في حسبانه الطريقةَ التي نبني بها، ومن ثمّ نكشف مجالات هدف محددة في تصوير ثنائي البؤرة لـ A عبر B.

وهناك تأثيرات وورف[48] القابلة للملاحظة وقد تم توثيقها، حيث تَبني الثقافات المختلفة مجالات هدف متشابهة بواسطة مصادر جدّ مختلفة. فاللغة الإنجليزية، ولغات أخرى مشابهة، تحدِّد المواضع المكانية باستعمال حروف الجر: الحَجَر تحت الطاولة؛ المعبد على قمة الجبل؛ ويقوم شعب المكستك[49] بالعمل نفسه عبر إسقاط استعاري metaphorical projection لأجزاء من الجسد. ولذا، يُعيَّن مكان الحجر بشيء يعادل «بطن الطاولة»، والمعبد بـ«رأس الجبل». فتُصاغ عبارة «أَجلِسُ على غصن الشجرة» مثلاً على النحو الآتي «أَجلِسُ على ذراع الشجرة»[50].

وبالطبع، علينا أن نكون واعين طيلة هذا الوقت بأن هذه النظريات الحَزفية نفسها استندت إلى قوالب معينة قوية متوارثة. لماذا تؤمن هذه النظريات بأن تقديرنا وحسابنا يجري في الدماغ، بدلاً من الكائن الحي بأكمله، أو حتى الكائن الحي المتفاعل مع البيئة؟[51]. ويبدو أن السبب راجع إلى سلطة الفكرة الديكارتية الأصلية القائلة بأن الفكر «داخلي»، ومحلّه «في» العقل (مخطط «الإناء» يقتضي هنا). وعندما يوضع هذا البناء عبر

(47) See Lakoff and Johnson, *Flesh*, chapter 8; Lakoff , *Women*, chapter 11.

(48) بنيامين لي وورف (1897-1944): مهندس كيميائي وعالم لغة أمريكي، اشتهر بتبنّيه فرضية النسبية اللغوية linguistic relativity التي تشير إلى مبدأ تأثير بنية اللغة في رؤية العالم الخاصة بالمتحدّث أو في إدراكه، ولذا تكون تصورات الأشخاص نسبيةً وتخضع للغتهم المنطوقة. وسيتناول تايلور هذه الفرضية في الفصل 9 من هذا الكتاب. (المترجم)

(49) Mixtec: شعوب أمريكا الوسطى الأصلية في المكسيك. (المترجم)

(50) Lakoff, *Women*, chapter 11.

(51) Alva Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness* (New York: Hill and Wang, 2009). See also Dreyfus and Taylor, *Realism*, chapter 5.

عملية نقل مادي، فإن دور «العقل» يستولي عليه «الدماغ»، وهو عضو «داخلي» بالقدر نفسه.

ويقودنا ذلك إلى مسألة مهمة للغاية؛ ألا وهي أن الاستعارات البنيوية المختلفة كالنماذج [البراديم] سواء بسواء، كما أكدتُ سابقًا. فيمكنها أن تكشف بعض الأشياء وتخفي البعض الآخر. ويمكن أن نقع ضحية خداع خطير إذا سلّمنا بأن بعض قوالبنا مطلقة، وتكشف كلّ شيء، أو على الأقل كلّ شيء مهم[52]. ويحدث ذلك عندما نصبح مهووسين بقالب محدد، فلا نستطيع رؤية الموضع الذي يضلّلنا عنده؛ بل نعجز عن رؤيته بوصفه قالبًا وربما توجد له بدائل. وعندئذٍ، نقترب من وصف فيتجنشتاين لمأزقنا في الفلسفة الحديثة حين قال «صورةٌ أسَرَتنا»[53]. وأعتقد أن شيئًا كهذا يصدق على تراث الإبستيمولوجيا الحديثة منذ ديكارت، شيئًا استَعْبَدَ الثنائيين الديكارتيين، بل كل الاختزاليين الآليين، أيضًا، الذين ادّعوا رفضَ الثنائية الديكارتية رفضًا تامًّا، بمَن فيهم المؤمنون بعلم الدلالة الوضعي، ومَن يُهمّشون الاستعارة!

ولكن الوقوع في أسر صور مشوّهة لا يتعلق بالفلسفة (الرديئة) فحسب، بل ينطوي أيضًا على أهمية اجتماعية وسياسية. فبعض الاستعارات البنيوية اكتسبت هيمنة في حضارتنا، وإذا أخذناها بمفردها ستُعمينا عن ما هو غير إنساني ومدمر في سلوكنا. ويورد لاكوف وجونسون مخطط «Time Is a Resource» [«الوقتُ موردٌ»]: الوقت هنا شيء يُستعمَل، ويُدار، ولا «يُضيَّع»، ويُوظَّف لبلوغ أقصى نتيجة[54]. أنطولوجيا الوقت هذه، التي انحدرت إلينا جزئيًّا عبر فكرة مهمة في الوعظ البيوريتاني[55]، صارت أساسَ

(52) على عكس الاستعارات الدقيقة، لا يمكن أن تموت القوالب البنيوية تمامًا (وتصل إلى المرحلة الثانية)؛ أي تفقد معنى الصورة البلاغية الأصلية كله. وذلكم لأن القالب يمكن أن يكون مصدرًا مستمرًا لتعبيرات جديدة. (ففي قالب «الحب رحلة»، يمكن لأحد الأشخاص ابتكار التعبير الجديد «نحن ندور في حلقة مفرغة»). وتظل الصورة البلاغية الأصلية فاعلة بهذه الطريقة. بل هناك طريقة أخرى يمكن أن يغيب بها القالب عن الأنظار، إذا أصبح واضحًا ومسلّمًا بأنه لا يُنظَر إليه بوصفه طريقة في تفسير العالم بين طرق تفسير عديدة ممكنة، بوصفه إتاحة لطريقة بديلة في تصور المجال. ذلكم ما يعنيه إضفاء الطابع المطلق على قالب كما في الحالة المشار إليها في هذه الفقرة، ووصَمَها فيتجنشتاين.

(53) [Ein Bild hielt uns gefangen]. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1997), 1.115; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1.115.

ويقول فيتجنشتاين إن الفلسفة تعاني من أمثلة اختزالية أحادية الجانب معاناة كبيرة.

(54) Lakoff and Johnson, *Flesh*, 161 and ff .

(55) See Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum 2000), English translation: The *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958).

حضارتنا الرأسمالية التي تمنح امتيازًا للعقلانية الأداتية instrumental rationality. ويمكن تمديد هذا المخطط إلى فكرة بنيوية مُفادها: «Time Is Money» [«الوقتُ مالٌ»]. وتحت ضغط هذا الإطار المهيمن، يصبح وقت الفراغ موردًا، وعلينا استعماله لتحقيق «أقصى نتيجة» (للتعافي من عناء العمل، أو لتحصيل أقصى متعة، أو لتهيئة أنفسنا للعمل بصورة أفضل بعد أيام العطلة). وهناك حقيقة في كل هذا، حقيقة ظهرت في حضارتنا؛ لكن ما يمكن أن يفعله هذا الإطار هو إخفاء طرق أخرى في الارتباط بالوقت، والتقليل من قيمتها، وجَعْلها محجوبة عن العديد من الناس؛ الأمر الذي يُنَغِّص علينا حياتنا ويُشَوِّهها[56].

* * *

في كثير من حالات الاستعارات البنيوية، يوجد عدم انطباق واضح بين المصدر والهدف. فنحن نفهم الحُبّ بوصفه رحلة، ولكننا لا نفهم الرحلات من خلال الحب. إلا أن هذا النوع من فَهم مجال من خلال مجال آخر قد يكون انطباقيًا أحيانًا. فَكِّر مثلاً في الملوك والآلهة. فها هنا، يبدو وجود قدر من التداخل المتبادل بينهما: نحن نفهم الله بوصفه ملكًا؛ بل لدينا أيضًا في العديد من الثقافات فَهم للمَلَكية بوصفها مشارِكة للألوهية في بعض الصفات: «فهناك سياج من الله يكتنف شخص الملك»[57].

ولكن نوعًا آخر من ثنائية الاتجاه bidirectionality ينطبق على كثير من الاستعارات العادية؛ حيث لا يجعلنا المصدر ننظر إلى الهدف نظرة مختلفة فحسب، بل يغيِّر وضعُ الاثنين معًا في علاقة إحساسنا بالمصدر أيضًا. ويضرب لنا روان ويليامز مثلين (وأنا مدين له بهذه الفكرة): لا يمكن أن يكون تعبير «السماوات الباكية» وصفًا حرفيًا، بل يُبرِز ربطَ يوم ممطر بالحزن شيئًا عن البكاء بواسطة ربطه بالطقس، ويُبرِز أيضًا شيئًا عن الطقس بواسطة إدراك ارتباطه الذي لا يُقاوَم بالمزاج في تفسيرنا له، «إن إضفاء طابعنا الإنساني عليه بوصفه ظاهرة يلقي ضوءًا على أنفسنا». كذلك يشير ويليامز إلى نقطة مماثلة بخصوص عبارة: «المال يتكلم»: نحن نؤكد قوة المال بهذا التعبير، ولكننا نُلمح أيضًا إلى طريقة زَجِّ «الكلام» في

(56) أريد في الدراسة المصاحبة لهذا الكتاب، التي أعمل عليها، التركيز على تشوّهات الوقت المعيش التي تُحدثها هيمنة تَشييء الوقت في حضارتنا، على نحو ما يتضح في شعر مابعد الرومانسية، كما نراه عند بودلير Baudelaire، وأدركه بنيامين Benjamin لدى هذا الشاعر أفضل إدراك.

(57) Shakespeare, *Hamlet*, act 4, sc. 5.

مجتمعنا في القوة[58].

5

لقد ناقشتُ في الصفحات السابقة الاستعارات (الدقيقة) والقوالب (البنيوية). ولكن هناك طرائق تعبير أخرى نجد فيها علاقة A عبر B. فثمة إفصاحات من خلال ما أسماه الرومانسيون «الرمز» symbol. وهو ما يقدّم شكلاً أكثر راديكالية لانكشاف A عبر B. وذهبتُ إلى أن القوالب البنيوية تكشف جوانب وسمات مختلفة في مجالها المستهدف، وهي بهذه الطريقة تُناظِر النماذج العلمية scientific paradigms. والحالة الأكثر راديكالية هي عندما لا يكون المجال A متاحًا للّغة إطلاقًا دون كلمات B؛ أو لا يكون متاحًا إلا إذا فُهِمَ فَهمًا مختلفًا تمامًا. وعندئذٍ، يصبح المجال A مفتوحًا عبر استعمال امتدادي لكلمات B، التي نعتقد أنها استعارية.

ولعل المثال العام هو استعمال لغة أعلى up وأدنى down لوصف حالة شخص، وقد تطرقتُ إليه أعلاه. ونرى ذلك في كلمة مثل ‹upright› [«منتصب»]، أو ‹a low form of life› [«شكل حياة متدنٍّ»]. وبالطبع، نستطيع نقل بعض قوة الإسناد الأول بقولنا: «هو لا يغش، ولا يسرق، ويمكنك الاتّكال على كلمته»، وما شابه. لكن القوة الدقيقة في كلمة ‹upright› [«منتصب»]، المُحمّلة برمز الوقوف و«عدم الانحناء» لا يمكن ترجمتها. كلّا ولا نستطيع تخيّل أن «تموت» هذه الصورة البلاغية. فالروابط بين المكاني والأخلاقي هنا تتوسطها جزئيًا ارتباطاتٌ بين الفخر والعار والكرامة من ناحية، وبين الوَقفة والمِشية وإسقاط الذات من ناحية أخرى. ومن الصعب تصور حياة بشرية لا توجد فيها هذه الارتباطات: أي لا يؤدي فيها الفخر والعار دورًا، أو لا تكون فيها الوَقفة مجالاً نموذجيًا للتعبير عن هذه الأمور. فالرجل ذو الفخر يقف منتصبًا شامخًا مستعدًا لمواجهة لَوم خصومه. وهو ما له علاقة، وإن لم تكن كاملة، بحقيقة أن كلمةَ ‹upright› [«منتصب»] كلمةٌ بارزة في الدلالة على الصالحين أخلاقيًا.

ولعلنا نرى هذا بوصفه حالة قصوى لقالب جدّ نافع. لكن المثال الذي يتجاوز ذلك هو استعمال لغة العمق الداخلي لوصف حياة ذاتية؛ كأن

(58) Rowan Williams, *The Edge of Words: God and the Habits of Language* (London: Bloomsbury, 2014), 500.

نتحدث عن قضية عميقة وأمر عميق، أو نتحدث عن سيكولوجية الأعماق. يقول شخص إنه «من أعماقه الباطنة الغائرة» يحبها فعلاً، أو يؤمن بالله، أو يتفق مع نيتشه. وفي لحظة أخيرة من كفاحه، يصل شخص «إلى أعماق نفسه الغائرة» ليبذل جهدًا فائقًا.

وكلمة «deep» [«عميق»] هنا تُضاد كلمة «superficial» [«سطحي»]. فالسطحي هو ما لا يشغلنا «بعمق». وإذا جاهدتُ لإبعاد هذه الاستعارة الرئيسية، فيمكنني القول إنها لا تستغرق وجودنا بأكمله. وبما يتفق مع هذه الصورة البلاغية، السطحي هو ما قد يخفي بسهولة ما يكمن تحته، في أعماق وجودنا. وإذا عشتَ على السطح فقط، فلن تدرك مطلقًا ما يكمن مختفيًا هناك. ولن تكون شخصًا عميقًا؛ بل «سطحي».

ولكننا بطبيعة الحال لا نتكلم دائمًا بهذه الكلمات. فالتمييز بين داخل/خارج الذي ينطبق على الحياة الذاتية له معنى مختلف في عصور سابقة، على نحو ما تبَينتُ في موضع آخر[59]. ويبدو أن أفلاطون يقترح في محاورته «الجمهورية» تمييزًا يُغرينا بترميزه على سبيل التضاد: سطحي/عميق. فهو يتحدث عمّن يحبون «المناظر والأصوات والمشاهد الخلابة»[60]، في مقابل مَن يحبون الحكمة ويتوقون إلى حقيقة ثابتة للأشياء. وهذه الحقيقة هي ما تتوق إليه بوجودك كله، عندما يكون هذا الوجود منسجمًا مع نفسه، وأما المناظر والأصوات والمشاهد الخلابة فلا تجذب سوى الجزء الراغب منك فيها عندما يكون متنافرًا مع العقل. ولا يمكن الحصول على هذا الاختلاف بالتضاد بين سطح وعمق؛ فالأحرى أن المسألة تتعلق بما يجذب جزءًا منك فقط في مقابل الكل؛ أو ما يربطك بمجرد المظهر في مقابل «الحقيقي حقًّا».

ولذا، ليست لغة الأعماق الداخلية لغة بشرية عامة (كما هو الحال مع «منتصب» و«مُنحَنٍ»). ولكني أزعم أن الاستغناء عن هذه اللغة أقرب إلى المستحيل بالنسبة إلى نوع الكائنات التي بِتنا عليها في الحضارة الغربية، رغم جهود باسلة بذلها نيتشه وآخرون[61].

(59) See Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

(60) See Plato, *The Republic*, 475d.

(61) «يا لهؤلاء اليونانيين! عرفوا كيف يحيون: الحياة تحتاج إلى التوقف بشجاعة عند السطح، عند الطيّة، عند القشرة؛ تحتاج إلى تقديس للظهر، إلى الإيمان بالأشكالِ والنبرات والكلمات -الإيمان بالمظهر الأوليمبي الكامل! أولئك اليونانيون كانوا سطحيين، بعيدًا عن أي عمق!» Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 8–9.

ومن الأمثلة الأخرى الأساليبُ اللغوية الأخلاقية/الدينية الخاصة بالدنس والتلوث، أو النجاسة التي تشير إلى الشر والإثم والخطيئة وتسمّيها. فإذا ألقينا نظرة على نطاق الثقافات البشرية في التاريخ، سنجد أن هذه الأساليب اللغوية ليست عامة، أكثر من إحساسنا الحديث بالعمق الداخلي. ولكنها منتشرة، والأكثر من هذا يبدو أن متغيرًا يظهر في أماكن غير متوقعة. فلا تقتصر بحالٍ على أشكال الدين الأقدم أو الأكثر «بدائية». لقد سعى روبسبيير Robespierre إلى تطهير الجمهورية بالتخلص من عناصرها «الفاسدة». وشهدت العقود الأخيرة الكثير من «التطهيرات العِرقية». ويُعتقد على نطاق واسع أن مروّجي المواد الإباحية يشيرون إلى بضاعتهم بوصفها «صورًا قذرة». وفوق هذا، ليس من الواضح بحالٍ أن التخلي عن هذا النوع من اللغة لا يخلق حاجة إلى صور رئيسية أخرى للشر، كصور فقدان العلامة [الخطأ المأساوي hamartia]، والضياع، والأَسْر، والاغتراب، وما شابه[62]. ومع ذلك، يبدو أن المرء يستطيع تفسير حياته الأخلاقية بطريقة تتفادى هذه الصورة البلاغية. وأما مَن يتصورون الخير والشر بهذه الكلمات، فلا غنى لهم عن هذه الصورة البلاغية، حتى عندما يبدو العمق وكأنه يناسب حياتنا النفسية.

ونريد الحديث هنا عن «الرمز»، لأنه من ناحية لا يوجد تطابق بسيط بين الشر الأخلاقي (المجال A) والقذارة (المادية) العادية؛ ومن ناحية أخرى لا يمكن الإفصاح عن هذا الفَهم للخطأ الأخلاقي سوى بالكلمات الدالة على القذارة. فالرمز symbol بهذا المعنى على عكس القصة الرمزية [الأمثولة allegory] التي تتيح وصفًا مستقلاً لمجالها المستهدَف. إن الرموز وسيلة لا غنى عنها للوصول إلى ما هي له[63].

وبطبيعة الحال، لا تظهر اللغات الرمزية على هذا النحو، وبحد ذاتها، لأولئك المنغمسين انغماسًا عميقًا في ثقافات تحدّدها هذه اللغات الرمزية. فربما لا يظهر عدم التطابق بين الدّنس والقذارة العادية؛ أو ربما تظهر هاتان الحالتان -إذا مُيّز بينهما- قابلتين للوصف على نحو غير إشكالي بالكلمة نفسها. فكما هو الحال بالنسبة لنا، قد تبدو الخطوة من المياه العميقة إلى شخص عميق واضحةً تمامًا، مجرد نوع آخر من العمق. وفي ثقافات بعينها، ربما يكون الإحساس بالدنس جدّ قوي (مثلاً، عندما

(62) Paul Ricoeur, *Philosophie de la Volonté, Tome 2: Finitude to Culpabilité: La Symbolique du Mal* (Paris: Aubier, 1960).

(63) Ibid., 22-24.

يُقدّم الطعامَ شخصٌ من طبقة دنيا)، فيثير الاشمئزاز بل الغثيان. وتلك بوجه خاص حالةٌ يكون فيها الفاعلون المَعنيون ذواتًا «مَسامِيّة» [متقبِّلة] porous في مقابل ذوات «صلدة» [مقاوِمة] buffered[64].

بل يتبدّى اختلاف بين القذارة والدنس الأخلاقي ويصبح إشكاليًّا، عند مرحلة في تطور الثقافة، وذلك عندما قال المسيح في العهد الجديد New Testament: «ليس ما يدخل الفمَ يُنَجِّسُ الإنسانَ. بل ما يخرج من الفم هذا يُنَجِّسُ الإنسانَ»[65]. أو نصادف ثقافةً أخرى تتبدّى فيها بعضُ الأخطاء نفسها عبر صورة بلاغية رئيسية أخرى، بما يبيّن الاختلاف (على غرار طريقة النظر إلى أفلاطون أعلاه التي يمكن أن تفصلنا عن التزامنا اللامفكَّر فيه بلغة العمق). ولكن ما دمنا نتمسك بالثقافة تمسكًا قويًّا (وعميقًا!)، فإن القوة الفعلية لهذه الإسنادات الرمزية كـ«يداه ملطختان بالدماء» تعمل على لَخم المستويين معًا.

* * *

ونحن مدينون بفكرة الرمز التي استعملتُها هنا للرومانسيين. كيف يأتي اللانهائي إلى السطح، إلى «المظهر» «appearance» [Erscheinung]، كما يتساءل أوجست فلهلم شليجل؟ ويجيب قائلًا: «لا يتبدّى إلا رمزيًّا في الصور والعلامات». والشعر هو الذي يحقق هذا: «الشعر... ليس سوى عملية ترميز دائم: نحن إما نبحث عن غلاف خارجي [قوقعة] لشيء روحي، أو نربط شيئًا خارجيًّا بحقيقة داخلية غير مرئية»[66].

وقد كنتُ أقول إن الرمز كالاستعارة، ينطوي على تقبّلنا لـ A بواسطة B، كأن نشير إلى الخطيئة أو الدنس الأخلاقي عبر التلوّث العادي اليومي.

(64) See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 35-43.

وهناك مفهوم مماثل لـ«الذات المَسامِيّة» [المتقبِّلة]، هو مفهوم «القابل للتشارك» dividual (في مقابل «الفرد» individual)، استكشفه علماء الأنثروبولوجيا. انظر:

Karl Smith, «From Dividual and Individual Selves to Porous Subjects,» *Australian Journal of Anthropology* 23 (2012): 50-64.

(65) Matthew 15:10-11.

(66) [Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen]... [Dichten... ist nichts anderes als ein ewig Symbolisieren; wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äussere Hülle oder wir beziehen ein Äusseres auf ein unsichtbares Inneres]. See Charles Taylor, «Celan and the Recovery of Language,» in *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), 57; A. W. Schlegel, *Die Kunstlehre*, ed. Jacob Minor (Heilbronn: Henninger, 1884), 80-81.

ولكنه لا يماثل أيضًا، لنقل، استعمالي لصورة حارث الأرض البلاغية في انتقاد طريقة تعامل المدير أثناء مناقشة الأمس. ويرجع ذلك أولاً إلى أن لدينا بالفعل لغة تصف نشاط تَـرَأُس الاجتماعات، بينما نحن (أو أهل ثقافة قريبة) لدينا فقط هذه اللغة للدنس الأخلاقي الذي يعقب ارتكاب إثم، بواسطة لَمح مستوى إضافي من المعنى والإفصاح عنه، يماثل التلوث العادي ولكنه يتجاوزه. والقذارة هي طريقنا للوصول إلى هذا المجال الدلالي. وذلكم السبب في أن تشابه الرمز مع الاستعارة لن يظهر غالبًا للمنغمسين في اللغة. وثمة سبب آخر هو الدور الذي ربما تلعبه قضايا الدنس في حياتنا. لم تُصَغِ الكلماتُ لإرضاء الدافع إلى وصف نزيه للمجال. فالخطيئة يمكن أن تكون تهديدًا عاجلاً، يقطع صلتنا بالله، أو التشارك مع آخرين، أو التكامل التامّ مع الوجود (ويقدّم هذا «التكامل» مثالاً آخر عندما نفصح عن صفة أخلاقية مائزة بواسطة قفزة تتجاوز التمييز اليومي بين السالم الصحيح والمتكسّر المحطّم). فرموز الكمال (كانسجام النفس عند أفلاطون، أو الاتحاد مع الله والقديسين في القربان المقدس) يمكن أن تلعب دورًا حاسمًا في إلهامنا أو تَمكيننا من التغلب على الانكسار والتحطّم؛ ورموز الطُّهر تمكّننا من تطهير الدنس. كما تساعد الرموز على إنتاج ما أسميته في عمل آخر «المصادر الأخلاقية»[67]. وسأعود إلى هذه المسألة في الفصل السادس.

وعلى ضوء هذه الاختلافات، نستطيع التفكير في رموز كالدنس بوصفها استعارات نائمة sleeping metaphors؛ لأن طبيعتها الغامضة ستتكشف عند مرحلة معينة، حتى لَمن يجدونها ذات معنى. ما الخطيئة أو الدنس الأخلاقي على وجه التحديد؟ من الواضح أنها لا تتطابق مع التلوث العادي. بل ما الذي تتكون منه على وجه التحديد؟ ويثار هذا السؤال بشكل حاد في التحديات التي تواجه الرؤية السائدة كرؤية المسيح في العهد الجديد المذكورة أعلاه للتوّ. ويطفو على السطح اللغزُ الغامض الذي يكتنف جميع الاستعارات القوية (ما الذي في B، على وجه التحديد، ينطبق على A؟ أو ما الذي في A يجعل من B طريقة وصول مناسبة؟). ونبدأ في الانخراط في نوع جديد من الخطاب، يصفه ريكور في فصل ذائع عنوانه «الرمز يثير الفكر» The Symbol Gives Rise to Thought[68]. فنحن نحاول حلّ

(67) Taylor, *Sources.*

(68) [«Le Symbole Donne à Penser»]. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (New York: Harper and Row, 1967), 347; Ricoeur, *La Symbolique*, conclusion.

ألغاز الرمز بلغة الفلسفة، وهي مهمة ربما لا ننجح فيها بشكل كامل؛ أو قد نتقدم فيها عبر «خطاب مُختلِط» mixed discourse، لا يمكنه أن يخلو تمامًا من الرموز. وثانيةً، أريد أن أترك المزيد من المناقشة حول هذه القضايا لفصول لاحقة.

* * *

ما كنتُ أطلق عليه «الرموز»، هنا، ينطوي على قدر من التناظر مع أعمال الفن: رواية، شعر، موسيقى، رقص، إلخ. وتؤسّس الروايةُ والشعرُ استعمالات اللغة. فأحيانًا، يتألفان بكاملهما من جُمَل وصفية، كالرواية الواقعية مثلاً. بل يمكن لهذا العمل توصيل إحساس بالأشياء (حياة بشرية، مصير، انقضاء الزمن) بطريقة لا يمكن اختزالها في وصف حَرفي. فهذه الأعمال تنطوي -كما سأناقش في الفصل السادس- على أساليب تقديم غير تقريرية nonassertoric presentations؛ ولا تصف ما تكشفه disclose [erschliessen]. وهذا ما يعطينا أسبابًا أخرى لمساءلة تهميش البُعد الكراتيلي.

6

لقد ناقشتُ الاستعارات الدقيقة، وأنواعًا مختلفة من القوالب، والرموز، ولكن ثمة طريقة أخرى أيضًا يجد بها التصويرُ المجازي، أو الأيقوني، مكانَه في الخطاب العادي. وجميع الأمثلة الواردة في الأقسام السابقة تهتم باستعمالات اللغة؛ بل ينبغي أن نضع في الحسبان أيضًا دور الإيماءة الأيقونية iconic gesture. يذهب ديفيد ماكنيل وآدم كيندون[69] إلى أن الإيماءات الأيقونية تصاحب الكلام دائمًا، وتحدث بالتوازي مع الأوصاف اللفظية التي تناسبها، بل تلعب دورًا فاعلاً في كفاحنا من أجل العثور على الإفصاح اللفظي الصحيح[70]. فالإيماءات لا «تصوِّر» فحسب بالمعنى الوارد في هذا الفصل، بل قد يساعدنا هذا التصوير على إيجاد الكلمات الملائمة لمقاصدنا الوصفية. وإذا كان الأمر كذلك، فليس فحسب أن ترميز

(69) McNeil, *Gesture;* Adam Kendon, *Gesture: Visible Action as Utterance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

إلى جانب الإيماءة الأيقونية، يذكر ماكنيل، أيضًا، ثلاثة أنواع أخرى من الإيماءات متكررة الحدوث: إشارية deictic، استعارية metaphoric، إيقاعية beat. ومثال الإيماءة الإيقاعية هو عندما يُقسّم المنطوق إلى ثلاث مقاطع متصاحبة (في اللحظة الصحيحة) مع رفع أصبع ثم أصبعين ثم ثلاثة أصابع. انظر: *Gesture*, 38-44.

(70) See ibid., chapters 2-3.

المعلومات في سياق الكلام الأصلي ليس نشاطًا اجتلاميًا كما يظهر عندما نفكر في الكتابة والتواصل العلمي المنهجي، بل سيكون علينا أن ندرك هنا نوعًا أصليًا من التصوير المجازي يساعد في توجيه الترميز، وهذا من شأنه أن يجعل رؤية التصوير الذي يظهر في الخطاب أمرًا لا يثير الدهشة على هذا النحو. وهو ما سيعني أيضًا أن تمييز سوسير الواضح بين اللغة langue والكلام parole، والتمييز المعاصر المستمد منه بين الكفاءة competence والأداء performance ليس بهذا الشكل القاطع، لأن الدِّراية بالأداء الإيمائي ستكون ضرورية لاستكمال كفاءة لغوية تُعرَّف تعريفًا فريدًا بأنها استيعاب القواعد. وذلكم ما ذهب إليه ماكنيل في حقيقة الأمر: يخبرنا إحساسنا بالكلام السليم عندما نصل إلى هدفنا، بدلاً من توليد النتيجة الناجحة. فـ«الجدل [بين ترميز ساكن وعملية تعبيرية دينامية] يتوقف عندما يتعرف المتكلم حدسيًا على كلام سليم لغويًا»[71].

7

وإذن، ما الذي نفعله بتفسير اللغة الذي انبثق عن التحول مابعد الفريجي لنظرية «هوبز-لوك-كوندياك»؟ لقد رأينا أربع سمات لهذا التفسير في بداية هذا الفصل. السمتان الأوليان الرئيسيتان هما:

I : تُقدِّم كلمات اللغة لتشير إلى، وتسمّي، صفات مميزة لَفتت انتباهنا بالفعل؛ و

II : البُعد الكراتيلي، أو «التصويري المجازي»، في اللغة لا يضيف شيئًا إلى وصفنا التجريبي للعالم، بل يعمل فحسب على تسجيل، أو إثارة، بعض ردود الفعل الإيجابية أو السلبية.

ويمكننا أن نضيف إليهما سمتين أخريين نجدهما غالبًا في الفكر مابعد الفريجي، هما:

III : ثمة قيود أنطولوجية غالبًا: ينبغي أن تتلاءم الأوصاف مع نزعة فيزيائية، أي ينبغي أن تكون الكلمات المستعملة قابلة للاختزال في النهاية إلى تلك التي تظهر في العلوم الطبيعية؛ أو أن تُلبِّي الكلمات المستعملة بعض متطلبات قابلية الملاحظة التجريبية.

(71) Ibid., 64.

ومن ثمّ

IV : يُفترَض غالبًا أن الوصف الصحيح لظاهرة هو وصف المراقب من منظور الغائب، في مقابل وصف الفاعل من منظور المتكلم.

وهذا التفسير، سواء في حده الأدنى (I, II)، أو الأقصى (I-IV)، يغذّي مشروعين: المشروع الأول معياري، يطور لغةً يمكن من خلالها تقديم وصف معتبر (أنطولوجيًا أو إبستيمولوجيًا) للعالم، يمكن صياغته في قضايا [عبارات خَبَرية propositions] تستجيب عند الضرورة لنظام منطقي صارم. والمشروع الثاني إيضاحي، يطوّر تفسيرًا لكفاءتنا اللغوية التي يمكن أن تقوم على فَهمنا للعلاقات المنطقية التي توضح معاني الجُمَل المختلفة بوصفها مُبَرهنات لعدد معين من البَدَهيات. وهو ما سيضع في الحسبان قدرة لغتنا، المنهجية وربما اللامحدودة، على توليد هذه العبارات الجديدة.

وينبغي أن يتضح من الجدل السابق أن المشروع الإيضاحي غير طموح. فهو يتطلب من نظريتنا في المعنى أن تتجاهل إلى أبعد حد: القصة الرمزية والاستعارة بوصفهما تمديدات أو توسعات للإفصاح؛ والقوالب والرموز والإيماءات، وما شابه. ومن المؤكد أنها توسّع ما نحاول إيضاحه: الكفاءة اللغوية.

ولا يمكن لنظرية المعنى -بالمعنى المقصود من تفسير الكفاءة التي يحوزها متكلِّم اللغة- أن تتوقف ببساطة على وصف كيفية اشتقاق شروط صدق التركيبات التصويرية من بَدَهيات تحدّد معاني اعتباطية «غير محفِّزة». ويتم تضمين بعض الكفاءات الأخرى التي تمكّن المتكلم العادي من صياغة تعبيرات مستحدثة وفَهمها، ليست مستمدة من نظرية [الامتداد الجزيئي][72] T-theory ذات النسق الصارم، والتي تصوِّر أو تجسّد موضوعاتها بطريقة كراتيلية. وبعبارة أخرى: لا يمكن لنظرية تركيبية صارمة -تستند إلى تعريفات دلالية محورية ذات كلمات «اعتباطية» (غير محفِّزة) ويعزِّزها المنطق وينمّيها- أن تستمد هذه الاستعمالات المبتكرة، وتستند إلى استبصارات كراتيلية. لذا، لا يمكن لهذه النظرية أن ترسم حدودًا لما يمكن قوله، كَلا ولا يمكنها أن تفسر بشكل كامل كفاءة المتكلمين العادية في أية لغة. ومن ثمّ، يفشل هذا النوع من نظريات المعنى، أولاً لأنه لا يستطيع تفسير تعلّمنا المعاني اللغوية في مجالات بعينها، كالمعاني الاجتماعية والثقافية مثلاً (كما سنوضح في فصول قادمة)؛ وثانيًا لأنه لا

(72) T-theory: فرع من الرياضيات يتعامل مع تحليل الأشجار والمساحات المترية المنفصلة والجزيئية. (المترجم)

يستطيع التعامل مع ابتكارية اللغة البشرية الحقيقية في كل المجالات (كما قلنا للتوّ).

* * *

ولكنك تستطيع استبعاد كل هذه القوى، إذا تخيلتَ محورًا لألعاب لغوية تركّز على إنشاء أقوال تقريرية وفَهمها، داخل أُطر تصنيفية ثابتة تقريبًا، ويمكن تحديد صحتها أو خطأها تحديدًا واضحًا نسبيًا ودون التباس، حتى لو كان المرء يفتقر إلى العناصر المؤهلة لذلك الآن. وهو ما سيعني أنك تبتعد عن البلاغة، وبوجه عام عن الاستعارات (عدا الميتة منها)، (والاستعارات موصومة بشدة في التقليد الذي يكمن وراء نظرية من هذا النوع)؛ وستجد بطبيعة الحال قضايا تتعلق بمعانٍ بشرية غير محددة وغير مستقرة للغاية، ولا سيما المتعلقة بخلافات تفسيرية لا تنتهي غالبًا، تُسفِر عنها تلك المعاني. وعندما يتعلق الأمر بأساليب تقديم غير تقريرية، يجب اعتبارها خارج نطاق الاستعمال اللغوي ذي التنظيم الصارم الذي نريد رسم حدوده.

وذلكم يوفر الأساس لمشروع معياري. وهذا بالطبع ما كان في الخلفية طوال الوقت. والقضية هنا: ما مدى الإمبريالية التي يريدها هذا المشروع المعياري؟ فتلك اللغة التي ستلبّي المواصفات المذكورة في الفقرة السابقة، والتي تشمل المتطلبات (IV)-(I)، يمكن أن تكون مفيدة للغاية، بل ضرورية في سياقات بعينها، كالعلوم الطبيعية، وقد شُرِحتْ شرحًا وافيًا. ويبدو كل ما يستحق قوله من أشياء أخرى ويمكن اختزاله إلى هذه اللغة، بما فيه ما نريد قوله عن الأخلاق والجمال والشخصية الإنسانية والتاريخ والسياسة، إلخ. -يبدو غير قابل للتصديق إلى حد بعيد. إن محاولة تحرير حقل موحَّد، بالاستناد إلى كوكبة فيينا، وتصنيف العلوم الطبيعية، والحس السليم [المشترك] والاستدلال المنطقي- لا بد أن تنهار؛ فالكلامُ العادي المتوافق مع الحس السليم، شغوفٌ بالمجازات والاستعارات والرموز والقوالب، شغفًا لا يمكن علاجه.

ولكن يمكن تقديم ادّعاء أخير: اللغة المستندة إلى المتطلبات الأربعة (IV)-(I) يمكن أن تكون ما يسميه براندوم «ممارسة خطابية مستقلة»، بمعنى «لعبة لغة يمكن للمرء أن يلعبها حتى وإن لم يلعب غيرها»[73]. هل يمكننا إسقاط كل هذه الأمور الأخرى: المجازات، الصور البلاغية،

(73) انظر الفصل الرابع، الهامش رقم 47.

الرموز، القوالب، وبالطبع الإيماءات والأدب، فلا نستعمل سوى هذه اللغة الوصفية والتفسيرية التقشّفية؟ (ولن أتساءل حتى عما إذا كان هذا سيكون مرغوبًا). وهذا سؤال يتعلق بالكائنات البشرية؛ فنحن لا نتساءل عما إذا كانت بعض أنواع الكائنات التي يمكن تخيلها، تستطيع تلبية هذه المواصفات التقييدية التقشفية.

إن أحد مزاعمي الرئيسية في هذا الكتاب أن هذا النوع من اللغة المقيَّدة مستحيل بشريًّا. وذلكم أساس «النزعة الكلية» الثالثة «third «holism التي عرضتُها في مفتتح الفصل الأول: استحالة لغة بشرية بالمعنى الضيق خارج نطاق «الأشكال الرمزية» بأكمله. ولست مستعدًّا لمناقشة القضية كاملة هنا، ولكن ظهر عدد من الأشياء في هذا الفصل تجعل آفاق هذا النوع من اللغة المقيَّدة أقل من جيدة. وإذا كان الابتكار العلمي يستند إلى قوى التشبيه والاستعارة نفسها، وفَهم A عبر B، وهو ما نلاحظه في الكلام العادي، فإننا سنخسر أكثر من القدرة على صوغ عبارات لا أساس لها بتقييد أنفسنا عبر فرض المتطلبات الأربعة (IV)-(I).

## 8

يبيِّن كلُّ ما سبق أن أطروحة سوسير القائلة بالاعتباطية تحتاج إلى تعديل. فغالبًا ما تُقدَّم بوصفها حقيقة «موضوعية» واضحة عن اللغة، فتستبعد على نحو قاطع عدة نظريات سابقة غير علمية عن التحفيز اللغوي، سواء كانت نظريات من النوع الذي استكشفته محاورة أفلاطون «كراتيلبوس» Cratylus، أم من النوع الذي نراه في نظريات الكابالاه وعصر النهضة عن لغة آدم الأصلية (مثلاً، عندما سَمَّى آدمُ الحيوانات)، التي يُزعَم أنها تنطوي على سمة ممتازة فُقِدَت في الماضي، ومؤداها أن كل كلمة متناغمة مع طبيعة المشار إليه، وتكشف عنها.

والآن، لن نطيح بأطروحة سوسير، كما تُطبَّق على كل كلمة تُصوَّرت على حدة. فمن الواضح أن ما تقوله كلمة «كلب» ‹dog› يُمكِن أن تقوله، بالقدر نفسه، كلمتا ‹chien› أو ‹Hund›[74]. ولكن أطروحته تكون

(74) بل قد يذهب المرء إلى أن عدمَ تحفيز للعنى على مستوى الكلمة سمةٌ أساسية في اللغة بوصفها طريقة تحليلية تركيبية في ترميز للعلومات. فبعض الكلمات ربما تكون «محفَّزة»، ككلمات «كوكو» cooçoo، «اختلج» quiver، «انسَلّ» slink، «بَزبَز» babble (انظر: John Lyons, *Semantics*, vol. 1 [Cambridge: Cambridge University Press]، ففي الصفحة 104 عدد من الأمثلة للهمة). ولكن حتى عندما يوفر هذا

مضلِّلة عند تطبيقها على خطوات داخل اللغة تتضمن تراكيب الكلمات وعلاقاتها. وسنرى ذلك لاحقًا فيما يتعلق بنصوص محددة (الروايات مثلاً). إلا أنه يمكننا الوقوف عليه هنا في صياغات تتضمن تمديدات للمعنى. ومن الممكن الزعم بأن فريجه قد بيّن -مرة واحدة وإلى الأبد- قصورَ محاولة فَهم المعنى اللغوي إذا بدأنا من فَهم معاني الكلمات المفردة فحسب. «في سياق القضية [الجملة الخبرية] فحسب، يوجد المعنى»[75]. لقد قدم فريجه الحالة المعبّرة عن هذه الأطروحة، حالة الجملة الخَبَرية declarative sentence، أو التقريرية assertion، التي يجب النظر إليها بوصفها تركيبًا من الإحالة والحمل. وسيكون من الرائع لو كان هذا هو «السياق» الوحيد الذي ينعقد فيه هذا المبدأ.

ومن وراء ذلك الاستعداد لتوسيع مبدأ السياق الذي أُنبّه إليه وأؤيده هنا، يكمن تأثير تقليدٍ في دراسة اللغة، وقد أشرتُ إلى هذا التقليد بوصفه أفق نظرية الثلاثة «هامان-هيردر-هومبولت»، ولكن هذا الأفق يشمل أيضًا شخصيات مؤثرة أخرى مثل ميرلوبونتي. لقد اهتم هذا التقليد دائمًا بفَهم الكيفية التي تفتح بها اللغة طرائق جديدة في الإفصاح عن إدراكنا للواقع. وهو ما يمكن استكشافه إما عبر محاولة تحديد نوع الوعي الجديد الذي يَتأتّى مع اللغة، و/أو عبر إدراك أنواع مختلفة من الإفصاح يمكن أن تنشأ من خلال تطوير اللغة. ومن هذا المنظور، ستظهر فكرةُ الإفصاح عن العلاقة بين الأنواع في تصنيف لينيوس بوصفها أحد الإبداعات الدالة والمهمة لشكل جديد.

وفي ضوء ذلك، سيظهر أن النظرة المضادة للنزعة الكراتيلية لها حدود. لأن طرائق الإفصاح الجديدة يمكن أن تنشأ بوصفها تحويلات لطرائق قديمة، ولهذا السبب فحسب، يمكن أن يكون الإفصاح الجديد قابلاً للفَهم فورًا، ويُجرَّب بوصفه «طبيعيًا» تمامًا، وليس اعتباطيًا بالمرة.

وعندئذٍ، لا يكون براندوم وَضعيًا من طراز قديم. لقد تعلّم الكثير من فيتجنشتاين (كما تعلّمنا جميعًا)، وهو مستعدٌّ لتقبل أن نظام علم الدلالة الوضعي الصارم ربما يعجز عن الإحاطة بكل ما يُقال. ومع ذلك،

---

جانبًا من التحفيز لاختيار الكلمة، فلا يمكن أن يكفي لتحديد المعنى. فكلمة «كوكو» تُستعمل اسمًا للإشارة إلى نوع من الطيور (أو ربما إلى صياحها، أو إلى كليهما معًا). وفي حالة أخرى تقوم بدور اسم (أو اسمين). وأما كلمة «بَرْبَر» فهي نوع من السلوك، ومن ثمّ هي فعل. وكل هذا لا بد من فَهمه قبل أن تعمل هذه الأصوات بوصفها كلمات. لن ألفاظ اللغة غير محفّزة في أصلها كما قال سوسير.

(75) [Nur im Zusammenhang eines Satzes hat ein Wort Bedeutung]. Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, trans. C. K. Ogden (New York: Harcourt, Brace, 1922), 3.3.

يرى براندوم وجاهةً في المشروع، من أجل الكشف عن تلك المفردات التي تترابط فيما بينها وتلك التي لا تترابط. ولكن، لعل مناطق الكلام العادي «غير المتاحة» أكبر بكثير مما ظنّ.

وبطبيعة الحال، نحن مدينون لفيتجنشتاين بهذا التحدي لتلك الأنساق الدلالية صارمة التنظيم. فما يراه بوصفه حماسةً مريضة للمنهجية يَغزوه إلى عجز عن إدراك التعددية الهائلة في استعمالات اللغة. فالشكل الخارجي يبدو كما لو كنا نُنشِئ أقوالًا تقريرية، على طريقة فريجه، عن أشياء أو موضوعات معيارية، ولكن هذا مضلِّل. فنحن قد لا نُنشِئ أقوالاً تقريرية إطلاقًا. أو ربما تكون طريقة عمل هذه الأقوال التقريرية مختلفة تمامًا عن المعيار الفريجي. وينبهر براندوم بحُجج فيتجنشتاين، ولكنه لا يوافق على وجوب تخلِّينا عن أي تفسير منهجي للغة[76]. بل ربما تتعلق القضية الأساسية بما سنَعُدُّه «منهجيًّا». فإذا أخذنا نموذجًا لنا الروابط الدلالية الصارمة عند براندوم، فربما تكون المنهجية مستحيلة، حتى لو وسّعنا نطاق روابطنا ليشمل «العلاقات الدلالية المتوسطة براجماتيًّا»[77]. ولكن على أساس نموذج أكثر مرونة، ربما يُتاح لنا مع ذلك فَهمٌ مُنير للغة بوصفها كلاً.

* * *

وبالفعل، نجد هانز جوليوس شنايدر Hans Julius Schneider يقرأ فيتجنشتاين بوصفه مقترحًا مثل هذا التفسير، وفيه يقع شيء مماثل للامتدادات الاستعارية التي ناقشناها. يبدو أن فتجنشتاين يجادل ضد نوع معين من الإسقاط في فَهمنا للغة. فنحن نفهم جملة مثل (1) «لديه فكرة» على نحو ما نفهم جملة (2) «لديه كلب»؛ فنفترض وجود شيء مماثل للكلب، محتوى ذهني، بطريقة ما «داخلية»، فقط. وهنا، تُعَدّ فكرة أنه يجب أن يوجد نوع معين من المحتوى الذهني الداخلي [seelischer Vorgang] عندما يكون لدى الشخص فكرة، قياسًا على أنه يوجد شيء خارجي بالفعل (من ذوات الأنياب) عندما يكون لدى الشخص كلب -تُعَدّ فكرةً خاطئة حقًّا. ولكن الخطأ ليس أن جُمَلاً بهذا الشكل تتطلب موضوعًا أو شيئًا من هذا النوع، بحيث عندما نتوصل إلى عبارة كالأولى (1) على أساس العبارة الثانية (2)، نكون ملتزمين بالعثور على مثل هذا الشيء.

(76) Robert Brandom, *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 4–7.

(77) Ibid., chapter 1.

الأحرى أن ما يحدث هنا شيءٌ من قبيل الإسقاط الاستعاري. فنحن نتقن فعليًّا قول عبارات مثل (2)، حيث نتكلم عن امتلاك موضوعات أو أشياء معيارية، ثم نصوغ عبارات مثل (1) مُطبِّقينها على هذه الحالة الجديدة التي تتشابه مع الحالة الأصلية، ولكنها مختلفة مع ذلك. نحن نفعل شيئًا يشبه ما أشار إليه لاكوف وجونسون، عندما نتحدث عن ازدياد حسابنا البنكي قائلين إنه «gone up» [«ارتفع»]. وبالطبع، ليس الحساب البنكي بأي معنى في موقع مكاني جديد أعلى مما كان فيه من قبل. ولكن قدرًا من الإحساس الطبيعي بالتشابه يمكّننا من الحديث عن التغير بهذه الكلمات، ويمكن فَهمها على الفور؛ الأمر الذي يمنحنا طريقة جديدة في الحديث عن زيادة الثروة ونقصانها. والإسقاط projection يجعل هذه اللغة الجديدة ممكنة. «وأما الإسقاط الذي يتم من خلاله تأسيس معنى ثانوي، فهو... يخلق لأول مرة إفصاحًا ممكنًا: إذ يُستعمَل «التعبير المجازي» لفتح مجال من الخطاب لم يكن متاحًا دون خطوة الإسقاط»[78]. وأما الخطأ هنا فليس خطأ المتكلم العادي، بل الأحرى خطأ الفيلسوف الذي ينعكس على ذلك متأملاً. ويتمثل عَمَاه في أنه يسلّم بنزعة موضوعية objectivism للمعنى، حيث تَختار الكلماتُ دائمًا موضوعات من النوع نفسه؛ فلا يستطيع ملاحظة موضع فعّالية الاستعارة. لذا، يعتقد أنه يجب أن يوجد شيء داخلي بالنسبة إلى العبارة (1) حتى تكون صحيحة؛ أو يعتقد أن «الشكل المنطقي» لـ(1) يشوّه «الشكل الحقيقي»، وأن علينا إيجاد طريقة أخرى لقول ما نعنيه هنا. ولا بد أن يكون واضحًا هنا تماثلُ أطروحة شنايدر مع الأفكار التي ظللت أدافع عنها؛ وليس هذا من قبيل المصادفة، لأن شنايدر أحد مصادري الرئيسية في الأطروحة التي أطوِّرها. فهو يوثِّق موقعًا آخر لإبداعية اللغة، يمكن فيه لشكل نوع من العبارات في مجالٍ أن يقدم قالبًا للإفصاح عن عبارات في مجال مختلف تمامًا.

وعلى أساس هذه القراءة لفتجنشتاين، لا يُنكِر كلّ محاولات المنهجية تمامًا. بل على العكس، يرى أن الاستعمالات المختلفة مترابطة. ولكن هذه

(78) [Fur eine Projektion, durch die eine sekundäre Bedeutung konstituiert wird, ist es . . . typisch, daß sie eine Artikulationsmöglichkeit allererst schafft: Der 'bildende Ausdruck' wird dazu benutzt, einen Bereich sprachlichen Handelns zu erschließen, der ohne ihn, ohne den Schritt der Projektion, nicht zur Verfügung stünde]. H. J. Schneider, *Wittgenstein's Later Theory of Meaning: Imagination and Calculation*, trans. Timothy Doyle and Daniel Smyth (West Sussex: Wiley Blackwell, 2014), 86-87; H. J. Schneider, *Phantasie und Kalkül: Über die Polarität von Handlung und Struktur in der Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), 335.

الراوبط تتضمن خطوات إسقاطية من نمط استعاري (فَهم A عبر B)؛ روابط لم تكن في مخزون الفلاسفة التحليليين analytic philosophers الساعين إلى نوع العلاقات الدلالية التي يستكشفها براندوم.

# (6)

# تأسيس 1: الإفصاح عن المعنى

## 1

ناقشتُ في الفصل الخامس كيف يمكن لما أسميته «التصوير المجازي» أن يُمدّد نطاق قوتنا الوصفية ويُوسّعها. وقد حان الوقت لتناول قضية الابتكار الدلالي بوجه عام.

لا بد أن نتناول بجدية فكرةً تتكرر غالبًا عند هومبولت، وقد استحضرتُها في الفصل الأول، ومُفادها أن امتلاك لغة يعني المشاركة باستمرار في محاولة توسيع قواها الإفصاحية. وبعبارة أخرى، نحن نحسّ دائمًا أن هناك أشياء ليس بمقدورنا قولها بطريقة ملائمة وصحيحة، ولكننا نودّ التعبير عنها. ثمة دائمًا «شعور بوجود شيء لا تحتويه اللغة بشكل مباشر، ولا بد أن يُتمّمه [العقل/النفس] بدَفْع من اللغة، ومن ثمّ [حافز] إلى رَبْط كل ما تشعر به النفس بصوت»[1]. هذا الكفاح اللامتناهي لزيادة الإفصاح هو الهدف الحقيقي من قول هومبولت الذائع بشأن استعمال أداة محدودة لتحقيق أهداف غير محدودة. ولا تشير «الأداة المحدودة»، هنا، إلى مخزون كلمات قائمة، كما يفترض تفسير تشومسكي على ما يبدو، بل إلى مخزون محدود من الأصوات في حوزتنا، وبها نستطيع إيجاد تعبير عن نطاق غير محدود من الظواهر[2].

وربما يجد بعض القراء أن صورة هومبولت البلاغية عن الكفاح الدائم

(1) [Gefühl, daß es etwas gibt, das die Sprache nicht unmittelbar enthält, sondern der Geist, von ihr angeregt, ergänzen muß, und den Trieb, wiederum alles, was die Seele empfindet, mit dem Laut zu verknüpfen]. Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and Its Influence on the Mental Development of Mankind,* trans. Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 157; Humboldt, *Schriften zur Sprache*, ed. Michael Bühler (Stuttgart: Reklam 1995), 146.

(2) *Scriften*, 96.

والملحّ من أجل إفصاح أعظم مبالَغ فيها إلى حد ما (رغم أني لا أشاركهم في ردّ الفعل هذا)، ولكن ما لا يمكن نكرانه أننا نمر أحيانًا بهذه التجربة؛ وليس الشعراء والروائيون والفنانون فحسب الذين يشعرون بهذا الكفاح، رغم أنه مادة وجودهم الخام الفعلية، بل كل شخص تقريبًا في مرحلة من حياته أيضًا. قد نريد وصف منظر طبيعي، أو تعبير على وجه شخص، أو إحساسنا بما دَفَع شخصًا إلى التصرف على النحو الذي تصرف به. ولكن لعل اللحظة التي نشعر فيها بذلك شعورًا أشد إلحاحًا هي عندما نحاول فَهم مشاعرنا ودوافعنا.

تنطوي الصعوبة في هذا النوع من الحالات، غالبًا، على مقاومة وعدم رغبة في الاعتراف بمشاعر أو ردود فعل معينة، لكنها ربما تأتي أيضًا من افتقار إلى الكلمات، والتمييزات والفروق الدقيقة التي تَنفذ بها إلى مشاعرنا.

ما ينشغل به هومبولت، ههنا، تجربةُ إرادتنا قول ما لا نستطيع تَغذ التعبير عنه بشكل مُرضٍ. فنحن لا نستطيع قول الناقص هنا؛ ولن نستطيع إلا بعد إفصاح ناجح. وأما نموذج «هوبز-لوك-كوندياك» القائل بصياغة كلمة للتعبير عن فكرة في العقل (أو عن شيء نلاحظه) فلا ينطبق على هذا الموقف غالبًا؛ كَلا ولا مطلب أن التعبير الذي نستعمله يجب أن يُخصَّص «بفَرض اعتباطي تمامًا»؛ بل نحتاج إلى إيجاد صياغة تُصوِّر الظاهرة التي نحاول كشفها، سواء عبر استعارة، أو تشبيه، أو تمديد إبداعي لكلمات قائمة، أو أيًا كان.

و«الكلمة الصحيحة»، هنا، تكشف الظاهرة وتأتي بها إلى العيان، للمرة الأولى، إتيانًا ملائمًا صحيحًا. الكشف والابتكار وجها عملة واحدة؛ فنحن نبتكر تعبيرًا يتيح إظهار ما نكافح للإحاطة به. وذلكم جانب حاسم في قدرتنا اللغوية، سأُطلِقُ عليه «الإفصاح».

* * *

ههنا، يعمل الإفصاح بطريقة مختلفة في حالات مختلفة. وأحد المجالات التي نكافح فيها ضد العِيّ inarticulacy تَظهر عندما يُطلَب منّا وصف حدث معقد، ربما كان محيّرًا ومُربكًا في البداية. مثلاً: «لو سمحت يا سيد جونز، أخبِر المحكمةَ بما رأيتَه على وجه الدقة في هذه الحادثة». عندئذٍ، ستبذل ما في وُسعك لترتيب الأحداث، وفَهم الروابط، وربط الخيوط المختلفة أحدها بالآخر، فتقول: «في البداية دخل X وكان

يحمل مسدسا في يده دون أن يُصوّبه؛ ثم استدار Y...».

إن رواية قصة معقدة كهذه أمرٌ نتقنه جيدًا بعد تعلُّمنا الكلام، كما بيّن عمل جون لوسي[3]. وأحيانًا، لا يتقن الأطفال فن وَضْع قصص مركبة متعددة الشخوص في شكلٍ، مستعملين الضمائر، إلا في سن مراهقتهم.

وفي سياقات أخرى أيضًا، نجرّب هذه الحاجة إلى وضع الأشياء في شكل. مثلاً، عندما ندخل مختبرًا غير مألوف لنا، لا نستطيع اكتشاف أين يتوقف شيء ويبدأ آخر، أو كيف تترابط الأشياء. أو مثلاً، شخص ليست لديه دراية إطلاقًا بلعبة الشطرنج، وينظر إلى رقعة الشطرنج محاولاً فَهم النقلات المختلفة المسموح بها. قارِنْ هذه المواقف بالطريقة التي نُجرّبها بها بعد أن نعرف سبيلنا إليها. في هذه الحالات، نتعلم عادةً كيفية التنقل في هذه المواقف بالتوازي مع تعلُّم الكلمات الخاصة بالسمات الرئيسية، كالأدوات المختلفة في المختبر، أو النقلات المختلفة في لعبة الشطرنج وما يترتب عليها.

ومن الممكن وصف قدراتنا في هذا المجال بأنها استطاعة ترميز المعلومات، بالمعنى المشروح في الفصل الثالث.

ولكن ثمة نظير أعقد لهذا النوع من المواقف، عندما نشعر بحاجة إلى الترتيب (أو إعادة الترتيب)؛ لنفترض أن لدينا نموذجًا [براديم] يَنتج عنه شذوذ، ونجتهد من أجل تخيل نموذج جديد. ونفعل ذلك أحيانًا بالانتقال من نموذج معقول في الحياة العادية إلى نموذج آخر؛ كأن نرى الأشياء لا بوصفها كُريّات صغيرة تتصادم إحداها بالأخرى، بل بوصفها موجودة في محيط توتّري، أو مجال قوة.

هذه المواقف المختلفة تُشكّل معًا ما يشبه الورطة، حيث نكافح من أجل الإفصاح عنها وفَرض شكل بعينه. وينشأ التحدي من مجال الأشياء التي لا نفهمها إلا فَهمًا ناقصًا. وذلكم مجال اللغة الذي كانت تركز عليه دائمًا نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، سواء في أشكالها الأصلية أو مابعد الفريجية، كما رأينا في الفصل الرابع. لكن التحديات ستختلف إذا نظرنا إلى مجموعة مجالات أخرى، كالتي تتعلق بمشاعرنا أو بما أُسمّيه «المعاني».

---

(3) John A. Lucy and Suzanne Gaskins, «Grammatical Categories and the Development of Classification Preferences: A Comparative Approach,» in *Language Acquisition and Conceptual Development*, ed. S. Levinson and M. Bowerman (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

وغالبًا ما تتداخل هذه المجالات، فالمشاعر تتضمن قدرًا من إسناد معنى إلى الموقف: «أَخافني» يستلزم: «بدا مُهدِّدًا». فعادةً ما ترتبط المشاعر بحالة الأشياء في معانيها بالنسبة لنا. أَتكلّمُ هنا عن المعاني من حيث هي دلالة تنطوي عليها الأشياء بالنسبة لنا؛ وهذا يغطي أو يخفي -في أوسع امتداد له- الطريقةَ التي يمكن أن تكون فيها الأشياءُ، أو حالاتها، أو ما تُنبِئ به، غيرَ محايد بالنسبة إلى الفاعل أو أي فاعل. ولذا، يُعَدُّ وصف «معنى بشري» وصفًا للطريقة التي -لِنقل- يُعَرقِل بها شيءٌ أحدَ أهدافنا أو يعزّزها؛ أيْ وصفَ عائق أو مُيسّر. ولكن ما دام يمكن لأي شيء أن يحمل أوصافًا عديدة، فلعله من الأفضل الحديث عن أوصاف الأشياء من حيث المعنى. النمر الذي يهيم في الغابة، أو الفيروس الساري في كائن حي، يمكن لخبير في علم الحيوان أن يصفهما في حد ذاتهما، إذا جاز القول. أما النمر في غابة خلف بيتي وقد ذاق طعم اللحم البشري وهو الآن جائع، أو فيروس اخترق للتوّ جسدي -فهي أشياء ذات صلة حاسمة بالنسبة لي. ومن هذه الناحية يمثلان معاني بالنسبة لي[4].

ولكن هذا النوع من المعنى يَمَسُّ مستوى واحـدًا فقط من الصلة؛ فالنمر والفيروس هما معنيان بالنسبة لي من حيث أنا كائن بيولوجي حي. نستطيع أن نتكلّم أيضًا عن معاني الأشياء من حيث هي أدوات. هذا الطريق متاح لي لكي أصل إلى عملي؛ وذلك المبنى الجديد عائق في طريقي، ويضطرني إلى التفاف طويل حوله. الطقس الجيد سيتيح لنا زراعة محاصيلنا، ولكن الأمطار الغزيرة، لاحقًا، قد تتلفها على نحو لا يمكن معالجته.

غير أنه ثمة أيضًا مواقف مفضَّلة أو غير مفضَّلة، سارّة أو غير سارّة، تجعلنا سعداء أو حزانى، حيث لا نتعامل مع الأدوات لغرض واضح. ولا تمسّنا هذه المواقف بوصفنا كائنات بيولوجية حية مسًّا واضحًا، رغم أنها مهمة أيضًا في الغالب. وهنا، نبدأ في التركيز على منطقة نحتاج فيها إلى الإفصاح غالبًا. وهو ما سأعود إليه بعد قليل.

المعنى والشعور متلازمان في مجموعة كاملة من الحالات اليومية؛ أيْ المعاني تجربة شعورية. فسلوك شخص يمكن أن يجعلنا نَخنق أو نغضب: أو يجعلنا سعداء أو مُمتنّين؛ أو يمكن أن يَجرحنا أو يُهدّئنا بل يجعلنا

(4) ناقشتُ من قبل بعض المسائل الواردة في الفقرات التالية، في:
«Self-Interpreting Animals» in *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 45–76.

نشعر بأننا أفضل. أنت تُخنقني فأشتاط غضبًا؛ ويموت صديق فأحزن، وأشعر بالثّكل حقًّا. الشعور هنا استجابة لما قد حدث، لحالةٍ هي موضوعُه القصدي intentional object.

ولكن بعض الأشياء التي نسميها مشاعر لا تتلاءم مع هذا النموذج، مثل: الدّغدغة، الحكّة، الألم، الغثيان. فهذه المشاعر ليس لها موضوعات قصدية تناسبها. فالألم في ذاته هو الموضوع القصدي، وله أيضًا معنى. فكم هو فظيع، ويجب أن يتوقف. وأما في حالة الغضب والامتنان، فثمة بنية يُبرِز من خلالها الشعورُ قدرًا من وصف الموضوع القصدي. وذلكم السبب في أنه من المنطقي محاولة تهدئة شخص غاضب: لم أقصد الإهانة، لم أكن أعرف، وما شابه؛ ولكن ليس لتهدئة شعوره بالدغدغة أو الغثيان أو ألم الأسنان[5].

ويمكننا القول إن الشعور/الانفعال، في الحالة المعيارية حيث يكون الداعي موضوعًا قصديًا، هو طريقة في إدراك الموضوع عبر تأثيره.

هذه هي الحالة المعيارية، ولكن ثمة حالات «مارقة»، كحالي عندما أكون غاضبًا ولا أعرف السبب تمامًا. الجوّ العام بأكمله، هنا، يجعلني شاعرًا بعدم الراحة، وأريد أن أنفجر، لكني لا أستطيع تحديد ما الذي يدفعني إلى ذلك على وجه الدقة. فلعلك تُشعِرني بالدونيّة، لكني لا أعرف ما إذا كنتَ تسعى إلى ذلك فعلاً، أم أنها مبالغة مني في رد الفعل ليس إلا. ويظل ثمة موضوع قصدي هنا، أيْ شعوري بعدم الارتياح في هذه الصُّخبة. بل يمكن أن توجد حالة أحدّ: فلْنقل إني لا أستطيع تحديد ذلك حتى؛ أشعر فحسب بغضب لا بِنية له. أو يمكن أن أكون حزينًا، ولا أجد سببًا لذلك.

ذلكم انحراف في اتجاه، ولكنك في اتجاه آخر تصادف كثيرًا من الحالات التي تُحدّد فيها المعنى، ولكن ليس لها أي تأثير. يقول الرئيس لفريق إدارته: «أخشى أن نمرّ بفترة عصيبة في الأسواق»، وأسنانه لا تصطك ولا يرتعش جسده؛ فقوله مجرد طريقة للإشارة إلى معنى الموقف الاقتصادي الراهن (للإحاطة به).

(5) تتشابه النظرةُ التي أقدّمُ بها للمشاعر هنا، كثيرًا، مع فهم الانفعالات الذي طوّرته مارثا نوسباوم Martha Nussbaum عبر مناقشة بديعة في كتابها *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)، ولا سيما الفصل الأول، حيث تدافع عن «نسخة معدّلة لنظرة يونانية رواقية Stoic قديمة، بمقتضاها تكون الانفعالات أشكالاً من حكم قيمي ينسب إلى أشياء بعينها وإلى أشخاص محدّدين، خارج سيطرة الشخص، أهميةً كبرى لأجل ازدهار الشخص» (22).

ولكن المثير للاهتمام بوجه خاص، هنا، هو المعاني التي لا يمكن أن توجد بالنسبة لنا دون تأثير، أيْ دون تجربتنا التأثير (في الحالة العادية)، أو دون أن يَتأتَّى لنا استيعاب ما يَعنيه تجربة التأثير (وذلك في تعاملنا مع الآخرين). وهذا ما أسميته في الفصل الثالث المعاني «البشرية» أو المعاني «المتجاوزة للبيولوجي»[6]. وعلى سبيل تكرار بعض الأمثلة المذكورة في تلك المناقشة، تنشأ هذه المعاني بالنسبة لنا عندما نسعى إلى إيجاد معنى في حياتنا، أو عندما نجاهد من أجل الوصال مع أحبائنا، أو عندما نسعى إلى الصواب الأخلاقي أو الفضيلة الأخلاقية، أو حالة من التوازن الهادئ في حياتنا.

وزَعْمي هنا، أولاً، أن معرفة أن معنى محدَّدًا من معاني هذا المجال على المحكّ في موقف معين -هي شيء من قبيل الإحساس المباشر، ويمكننا الاستمرار في هذا الإحساس، أو ما قد نسميه «حَدْسًا» intuition؛ وثانيًا أن هذا الحَدس ليس بلا تأثير. فهو حَدس شعوري. ولا يعني هذا أنه في كل مرة نشير فيها إلى هذا المعنى، يكون التأثير موجودًا. ولْنأخذ مثالاً من اقتناعاتنا الأخلاقية، فليس الحاصل أنه في كل مرة نقول فيها «القتل خطأ»، أو «للكائنات البشرية حق في الحياة»، نشعر بشيء؛ فهذا الكلام يمكن أن يَـرِدَ في وصف روتيني لمبادئ مقبولة حاليًّا. ولكن ثمة حالات قصوى، نركز فيها ثانيةً على الحَدس: شخص يقترح القتل، أو يعترض على أنه مبدأ أخلاقي؛ أو إذا طُلِبَ منّا تحديد الخطأ هنا، عندئذٍ يصبح الشعور بارزًا من جديد؛ وهو ما يحدث أيضًا عندما نوقِّر منبهرين أشخاصًا يمتنعون عن المشاركة في قتل جماعي، الأمر الذي يكلفهم الكثير؛ كما يحدث في حالات أخرى مشابهة.

ولا ينطبق ذلك على حالات أخرى نتحدث فيها أيضًا عن حدوس يمكننا تجربتها مرارًا وتكرارًا ولكنها بلا تأثير تمامًا، كالمتعلقة بقواعد النحو والتركيب؛ فأنا أعرف على الفور أن عبارة «تنام الأفكارُ الخضراء عديمة اللون حانقةً» هي كلام فارغ بلا معنى، دون أن يهمني هذا في شيء. أو أستطيع حَدسيًّا تحديد الطريقة الصحيحة التي أستجيب بها لموقف طبقًا للآداب المتعارف عليها، رغم عدم تأثري بهذا.

ويمكننا فَهم السبب على ضوء المناقشة السابقة. فلأن هذه المعاني لا

(6) بالمعنى الوارد في الفصل الثالث، تُؤثر فينا المعاني المتجاوزة للبيولوجي عبر الإفصاح عن الذات self-articulation فحسب، ولا يمكن للحاجات أو الطموحات التي تتضمنها أن تُلبَّى إلا عبر الفَهم (الصحيح) للذات.

يمكن أن تتطابق مع أي منوال قابل للتعرف عليه موضوعيًا، فلا يمكن أن تؤثر فينا إلا بموجب وصف يستدعيها ويجعلها محسوسة. ومن هنا يأتي ارتباطها بالتأثير.

فهي تتباين عن المعاني البيولوجية أو «معاني الحياة»، أو المعاني الذرائعية المتعلقة بالأدوات فقط. ربما يكون لدينا حَدْسٌ مباشر بأن بعض النباتات سامة، أو أن انهيار سوق الأسهم سيؤثر على محفظتنا، ولكن هذا الحدس يمكن أن يحل محلَّه وصف سببي لطريقة حدوث ذلك؛ ويمكن استيعابه دون تأثير على أية حال.

بمقدوري معرفة مدى خطورة فيروس بالنسبة لي (وهي كلمة ذات معنى نموذجي) عن طريق تعلُّم البيولوجيا، مهما تكن المشاعر التي يثيرها فيَّ (فلربما أكون في بيئة معقمة، أو لا أهتمّ بأمر حياتي من موتي). ويمكنني معرفة كيف سيؤثر الركود على استثماراتي، ولكني كنت قد قررت فعليًا التخلي عن كل ممتلكاتي والذهاب والعيش كأنني ناسك في البرِّيّة. وبطريقة مماثلة قد أتعلم حقيقة عن العالم، مُفادها أن أصحاب ثقافة أخرى يستاءون من مخاطبتهم على نحو فيه تحدٍّ مباشر. وأنا أُوجِّه نفسي طبقًا لذلك، ولكني لا أشعر بأي شيء. إذ لا توجد معانٍ تخصُّني.

ولكني لا أستطيع فَهم ما يعنيه الفخر، أو ما يعنيه أن تكون مآثر بعينها مثيرة للإعجاب، أو ما يعنيه أن يكون العالم بلا معنى، أو ما يعنيه الناس بـ«الكمال»، أو حياة ممتلئة -دون إحساس بمشاعر الامتلاء أو الخواء التي تثيرها هذه السمات المائزة.

ومع ذلك، ألا نُباين غالبًا بين العقل والشعور في أحكام من هذا النوع عما يستحق القيمة أو يثير الإعجاب أو المُلزم أخلاقيًا؟ نحن نقول أشياء من قبيل: «أعلم أن هذا هو الشيء الصحيح الذي ينبغي عمله، لكن فكرة الإقدام على فعله تُثبِّطني». فمشاعرنا لا تتراصف مع ما نُقِرّ بأنه جيد أو صحيح. وهنا، لا نستطيع فَهم هذه الحالات بوصفها تحديدًا بسيطًا لـ«العقل» في مقابل «الشعور». فنحن لا نستطيع الإحساس بأن شيئًا كان صحيحًا أو قيِّمًا إذا لم نعرف ما يعنيه الإقرار بأن شيئًا صحيح أو قيِّم، وهذا الإقرار لا يمكن أن يكون مجرَّدًا من الانفعال dispassionate. ولعله بعد الإقرار بأن أفعال وصف محدد (مساعدة شخص محتاج) هي أفعال صحيحة، نصادف حالةً تبدو مندرجةً تحت هذا الوصف نُحجِم عنها. ولعل السبب أن الحالة تثير قضايا لم نفكر فيها، وتُصيبنا

بالاضطراب. فلْنقل مثلاً إني طبيب أقسمت قَسَمَ أبوقراط Hippocratic oath، وأستشعر في دخيلتي طبيعة الالتزام به؛ ثم طُلِبتُ لفحص مريض على وشك الموت. وفوجئتُ بأنه الديكتاتور البشع الذي يرتكب جرائم القتل الجماعي؛ وبموته ستُنقَذ آلافُ الأرواح. في هذه الحالة بالطبع، لن يُملي عليَّ العقل -بشكل لا لَبس فيه- الاستمرار في الالتزام بقسمي. ولكن فلْنقل إن ما يجعلني أحنث بقسمي ليس سببًا أسمى، بل مجرد أن هذا الرجل خصمي الشخصي. هنا، يبدو أن «الشعور» يتمرد على «العقل». ولكن إذا لم يُؤسِّس العقل هنا على قدر من الإحساس الشعوري بالصحيح، وإذا كان الشيء الصحيح مجرد شيء قرأناه في مدوَّنة سُلِّمتْ إليَّ، فلن يكون العقل [السبب] الأخلاقي هو الذي يُوجِّهني.

ما يعنيه ذلك هو أنه لا يوجد سبيل إلى هذه المعاني **دون انفعال**؛ وأنه في حالة المتكلِّم فلكي تَمسّني هذه المعاني لا بد أن أُجرِّب حَدْسًا شعوريًّا بالقيم التي أُقِرّ بها وتُحرِّكني. ولكي تظل معاني بالنسبة لي، لا بد أن أكون قادرًا على تجديد هذه التجربة. وإذا «ماتت» هذه المعاني عندي لاحقًا، فربما أشعر بالضياع، وقد أكافح من أجل استعادتها، لكنها لم تعُد المعاني التي أُقِرّ بها على نحو فاعل في حياتي.

وأما في حالة المخاطب أو الغائب، فلا يوجد **فَهم** دون انفعال بما يكون على المحكّ في هذه المعاني. إن فَهمها يعني استيعاب غايتها التي تنطوي عليها لدى مَن يعيشون بها. لكنني بوصفي دخيلاً لا أستطيع استيعاب هذه الغاية إلا إذا كان عندي قدر من الإحساس بما يشبه تجربتها والشعور بها وامتلاك حدس شعوري بها يلائمها.

وتُعَدُّ الحالةُ التي أحتاج فيها إلى استيعاب معانٍ لا أتشاركها مع آخرين حالةً مهمةً، لأن هذه المعاني غالبًا ما تكون خاصة بثقافات محددة أو حتى بمجموعات فرعية داخل ثقافة. وهو ما لا يكون واضحًا بشكل مباشر ربما. لقد ذكرتُ أعلاه الفخر، ويمكننا أن نضيف نقيضه، العار. ومن الواضح أن هذا يناسب وصفنا لما يتجاوز البيولوجي. فشعوري بالفخر (أو بالعار) من فعل أقدمتُ عليه يعني شعوري بنوع خاص من تعاظم (أو تصاغر) مشاعر الرضا (أو الخجل) الذي ينتمي إلى هذا البُعد في التجربة.

والفخر/العار كليات [عموميات] بشرية بطبيعة الحال، كالغضب أو الغيرة أو الحسد. ولا يمكنك النمو دون تعلُّم الكلمات الدالة على هذه الاستجابات، والمواقف التي تُثيرها، رغم تفاوت هذه المواقف يقينًا من ثقافة

إلى أخرى. فالموضوعات الملائمة للفخر والعار ليست واحدة في كل مكان، رغم أن الاستجابات تحدث في كل مكان. ويُعدُّ دخول هذه الكلمات إلى معجمنا أمرًا غير إشكالي بدرجة كافية. فآباؤنا، أو غيرهم من زُعاتنا، يرون استجاباتنا في إطار انتباه مشترك، كالخوف والغضب، ويُعلِّموننا هذه الكلمات؛ وكذلك ما يقابلها من كلمات دالة على معنى الموقف، كالتهديد والاستفزاز. بل إن زُعاتنا يساعدوننا -كما قلنا في الفصل الثاني- على تحديد ما نبتغيه وما ننفر منه، ويساعدوننا على إعطاء تجربتنا شكلاً انفعاليًا، قد تَتبلبل بدونه في مجال غير مُبأَّر، أو تصيبنا كآبة.

ولكن الاحتراز الذي قدمته في الفقرة السابقة يستحق التأكيد. فالفخر والعار يبدوان كليّات بشرية، غير أن ما يثيرهما في حضارة أو ثقافة يختلف اختلافًا عظيمًا عما يثيرهما في حضارة أو ثقافة أخرى. وحتى داخل الثقافات ربما توجد اختلافات عميقة. أنا فخور ببراعتي في سرقة البنوك، وأنت تحتقر مَن يعتقدون أن هذا إنجاز قيّم. وإذا كنتُ أحدَ أقاربك فستشعر بالعار تجاهي. وذلكم يشير إلى سمات مهمة في هذه المعاني غير البيولوجية وغير الأداتية، وهي المعاني التي نسميها «مُجاوِزة للبيولوجي»: إنها معانٍ لا تؤثر فينا فُرادَى، بل في شبكات مترابطة فيما بينها إذا جاز التعبير. فالفخر والعار يُحيلاننا إلى أنشطة أو إنجازات يُعتقَد أنها قيّمة أو حقيرة، وهذه تُحيلنا إلى تمييزات أخلاقية أو جمالية، أو تصنيفات للشخصية، تعزِّز هذه الأحكام. وحتى عندما نتعامل مع معانٍ واسعة الانتشار، فسيحدِّد كيفيةَ ظهورها في حياتنا معانٍ أخرى هي ثقافة أخص.

وهذه الشبكات -إذا جاز التعبير- كوكبات معانٍ تحدِّد إحداها الأخرى. فالمعنى الذي يكتسبه الفخر والعار يأتي من خلال تحديدهما بوصفهما موضوعات تحظى بالثناء أو الاحتقار في الثقافة. بل قد يمضي التعويل عليهما في اتجاه آخر أيضًا؛ فربما نعيد صياغة مفهوم الفخر والعار لكي نستبعد أشياء بعينها من مجالهما؛ مثلاً عند تقبّل رؤيةٍ تستبعد سمات إلزامية بوصفها موضوعات ذات صلة بأيٍّ منهما؛ إذ لا يمكننا إلا أن نفخر بسمات، أو نخجل من سمات، اجترحناها بأنفسنا.

وتمتد الشبكة إلى نطاق أوسع: يوجد الفخر/العار في ثقافتنا في مجال يتباين فيه مع بديل هو الذنب/البراءة. ولا يقع هذا في كل مكان، إذ تتفاوت العلاقة بين بُعْدي الحكم هذين تفاوتًا عظيمًا من ثقافة إلى أخرى، وبدرجة أقل بين الأفراد.

ولكن دعونا نأخذ مثالاً، معنى بشريًّا ليس منتشرًا بشكل واضح، ويقع في عصرنا فحسب: ما يسميه الناس في حضارتنا المعاصرة «المغزى» meaningfulness. وأقصد به الإحساس بأن نشاط كذا وكذا (اكتشاف علاج للسرطان، أو أن تصبح مليونيرًا من خلال اختراع أداة جديدة نافعة وتبيعها، أو تأسيس مستشفى أو مدرسة) سيعطي (أو أعطى) حياتنا معنى حقيقيًّا. وهناك مجتمعات بعينها لا تنشأ فيها هذه القضية برُمّتها، مثلاً مجتمع تكون فيه مهن الرجال والنساء أو فئات معينة من الرجال والنساء ثابتة بوضوح. فالرجال يجب أن يكونوا محاربين، وربما تكون حياتك فاشلة أو خائبة إذا افتقرت إلى مهارات المحارب، أو كنتَ جبانًا. بل هذا نوع آخر من الفشل (الكارثي)، وليس افتقارًا إلى المعنى. لا تنشأ قضية الجدوى من الحياة إلا عندما لا يعود يوجد مثل ذلك الإسناد الصارم للمهن.

وربما نشعر بالحيرة حقًّا في مجتمعنا المعاصر بشأن السبب الذي لأجله يضع شخص نشاطًا بعينه في هذه الفئة (لنقل، الفوز في لعبة تيدلي ونكس tiddlywinks)، بل نحتار لأننا نعرف ما يعنيه الشعور بشيء له مغزى، ولا نستطيع فَهم كيف يرتبط هذا الشعور بذلك النشاط. غير أنه لا يوجد فَهم لماهية المغزى دون إحساس بكيفية الشعور به، وهو الإحساس الذي يجعل حياتنا تستحق، ويمنح سيرَنا تماسكًا وفحوىً.

وينطبق الأمر نفسه على إحساسنا بأن فعلاً يثير الإعجاب، ويتصف بنبل أخلاقي، وأن كذا وكذا من الفضائل تجعل صاحبها متفوقًا أخلاقيًّا، وهلمّ جرًّا. إن الاعتراف بهذا النوع من التفوق، وبالفضائل والمزايا التي تَهبه، يجب أن يشعر به مَن يشاركون في المشهد المَغنيّ؛ وذلكم هو الشعور الذي يحير الغرباء عنه ويواجهون صعوبة في فَهمه. ويعني الفَهم هنا استيعاب جوهر الأمر وطبيعة الاهتمام بحياة ذات مغزى، أيْ شكل حياة تفرض نفسها بوصفها مثيرة للإعجاب ونبيلة، وما شابه. ولكنك لا تستطيع استيعاب جوهر الأمر دون إحساس بماهية تجربته.

هذه العلاقة الوثيقة بين الاستبصار الخُلُقي والتأثير تثير أشكالاً من القلق الإبستيمولوجي: إذا كان منفذنا إلى هذه المعاني من خلال الشعور، فكيف نعرف أنها صحيحة حقًّا؟ إن مخاطر فيروس يمكن استيضاحها علميًّا، ولكن كيف يمكننا تفسير الإعجاب بمأثرة لَمن يرتابون فيها؟ ربما أوضح لك العناءَ الذي مرَّ به فاعلها، أو عِظَم النتائج المترتبة عليها. ولكن ذلك لن يقنعك إلا إذا شاركتني إعجابي بهذا الجهد أو هذه النتائج. والآن،

لا أعتقد أن طريقتنا في النفاذ إلى هذه المعاني تجعل من المستحيل تقديم نقد وتصحيح لأي إسناد مفترض لها؛ بل على العكس، وسأعود إلى هذه المسألة أدناه بعد قليل[7]. ولكن من الواضح أن الأمر لن يمضي كما يمضي في حالة الفيروس الخطير[8].

ونستطيع فهم أن هذا الانحراف عن الطريقة العلمية التجريبية في التناول قد ألهم بعض الأشكال الحديثة من العقلانية rationalism بحثًا عن (ما تراه) أساسًا ثابتًا للأخلاق، مثلاً في حساب المنفعة، أو الاحتكام إلى العالمية. وسأعود إلى هذا في القسم 3.

* * *

هناك نطاقات كاملة من الكلمات تشير إلى معانٍ متجاوزة للبيولوجي، وتسمّيها، بالمعنى الوارد أعلاه. فثمة كلمات لأساليب الحياة أو طرائق عَيشها: مثل «ذات معنى»، بل أيضًا «مثيرة» أو «تافهة»، «مستقيمة» أو «انتهازية». وإلى هذا النطاق تنتمي كلمات متنوعة للفضيلة: «الكرم»، «الفهم البشري»، «الحساسية»، «الولاء»، «الإخلاص للحقيقة». وبعضها يحدّد الدوافع أيضًا، مثل «الصّدقة»، «الشفقة»؛ وغالبًا ما تدخل الدوافع في تحديد الفضائل أو تعريفها.

وثمة كلمات تصف مواقفنا من الأشياء: «فاتر»، «مشغول»، «متحمس»، «متحفّظ». وهناك طرائق نُجرّب بها حياتنا: هادئة، مضطربة، مشوّشة، خاوية؛ مشحونة بالمعنى، أو مسطّحة وفارغة؛ أو ثمة تجربة تُسمّى «الملل» acedia أو السوداوية melancholy، وقد أطلق عليها بودلير Baudelaire «السّأم» spleen. وتتداخل هذه الكلمات الأخيرة مع ما نسميه «الأمزجة» moods.

وهناك طرائق نُجزّئ بها مجال الدوافع: حب/شَبَق، حب/إعجاب، وهي أنواع مختلفة من الصداقة ميّز بينها أرسطو.

وثمة أيضًا نطاق الكلمات الإستطيقية، التي نخصّصها للمناظر

(7) ناقشتُ ما يعنيه النقد والتصحيح في:

«Explanation and Practical Reason» in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), chapter 3.

(8) من الواضح أننا نستطيع في هذه الحالات إيجاد المفردات التي نحتاجها لوصف المعاني بالطريقة التي تفترضها نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»: نحن نتعلم شيئًا عن العمليات في العالم، كالتدمير الذي يُسبّبه فيروس، أو إجراءات الأسواق وتأثيراتها في حساباتنا البنكية، ونجد الكلمات التي نحتاجها بأوصاف متفق عليها وثابتة لهذه الظواهر.

الطبيعية أو الأعمال الفنية: «متوازن»، «مشوّش»، «مثير»، إلخ.

وهذه القائمة جدّ ناقصة؛ إذ لا تهدف سوى إلى إعطاء إحساس بالدور المؤثر للمعاني المُجاوِزة للبيولوجي في مفرداتنا وحياتنا.

* * *

من أين تأتي مفرداتنا الدالة على المعاني المتجاوزة للبيولوجي؟ فبعضها واسع الانتشار بشكل واضح، وغالبًا ما نستشعرها بقوة في الحياة العادية، كما رأينا أعلاه مع مفردات الغضب والحقد والغيرة والفخر، إلخ.

بل كيف نتجاوز -على المستوى الفردي أو على مستوى الثقافة- هذه الحالات الأساسية الواضحة، ونُنمّق كلمات أَشَفّ وأدق نُسمّي بها كيفية شعورنا: «بَرِمٌ»، «مُغْتمٌّ»، «مطمئنٌّ»، «مُستَلَبٌ»؟ كيف نتعلم وصف عالمنا بأنه ممتلئ بالمعنى، أو مُسطَّح خالٍ من المعنى؟

وعلى عكس الحالات الأساسية، تنشأ هذه المشاعر/المعاني في ثقافات بعينها دون أخرى، وتترابط عبر شبكات معنى بمجموعة كاملة من التمييزات الأخرى التي تنتمي إلى هذه الثقافة: فضائلها، قيمها، أشكال خُلُقها، إحساسها بالجمال، إحساسها بالامتلاء، أشكال فَهمها للعار، وكذا الذنب (حيثما كان مهمًّا).

وتتغير هذه الثقافات، غالبًا، نتيجة إدراكات أصيلة للمعنى من جانب الأفراد أو جماعات صغيرة. تأملْ ظهور كلمات مثل ‹sincere› [«مُخلِص»]. كيف يحدث هذا الابتكار؟ يختلف هذا النوع من الإبداع الجديد اختلافًا بَيِّنًا عن الحالة التي نلاحظ فيها ظاهرة جديدة ونُلصِق بها اسمًا. نحن نبدع بالأحرى كلمات جديدة لمجال لا يزال يفتقر إلى كلمات.

## 2

دعونا نفحص، واضعين ذلك في الحسبان، مسألة كيفية وصف أو صياغة معانٍ جديدة. كيف تتطور الثقافات وتتغير وتتنوع؟ ويبدو هنا أن ثمة مشكلة، فمن ناحية يُقصد من الكلمة الجديدة تسمية معنى لا يمكن النفاذ إليه إلا من خلال تأثير، عبر شعورنا به، ومن ناحية أخرى لا يمكن -في الوقت نفسه- الشعور بالمعنى في شكله المُفصِح عنه تمامًا، دون الكلمة أو أي طريقة أخرى في التعبير عنه؛ وأعود إلى هذا أدناه. إن كل ما نجربه

في البداية هو إحساس غير مُبَنيَن unstructured بأن شيئًا مهمًّا يحتاج إلى الكشف عنه.

وذلكم يُبيِّن أن الابتكار اللغوي في هذه المنطقة يأخذنا إلى خارج نماذج نظرية «هوبز-لوك-كونداياك»؛ الأمر الذي يشهد ظهورَ ألفاظ جديدة عبر محاولتنا إيجاد كلمة نعبر بها عن فكرة خطرت لنا بالفعل. وهذا ممكن لأننا نصادف شيئًا أو موضوعًا، لنقل، زهرةً جديدة؛ أو نستطيع ممارسة خيال علمي، ونفترض -كما فعل الأبيقوريون Epicureans القدماء- أن الأشياء أو الموضوعات التي تحيط بنا مُؤلَّفة من عناصر دقيقة لا تنقسم، سنُسَمِّيها «ذرّات». وتصبح هذه الأشياء أو الموضوعات الجديدة جزءًا من عالمنا عبر الاكتشاف.

ويكون نموذج استحداث الكلمات هذا، منطقيًّا عندما يتعلق بوصف أشياء أو موضوعات مستقلة. وهذه الأشياء مستقلة بمعنى أنها قائمة بذاتها: وجودُها العَيني وطبيعتها مستقلان عن أوصافنا التي نخلعها عليها؛ بل تُخلَع هذه الأوصاف عليها في محاولة لتصوير هذه الأشياء على نحو صحيح[9].

ولذا، نقدّم كلمة لتشير إلى واقع جديد يعرض نفسه وتُسمِّيه؛ أو نبتكرها لشرح وتفسير ما يكون أمامنا. ونأتي بأشكال إسنادنا [حَملنا] بهدف صياغة كيف تكون الأشياء بوصفها ظواهر. ومع تقدم المعرفة، غالبًا ما يُعاد تعريف الكلمات لكي تصوِّر الواقع تصويرًا صحيحًا (على سبيل المثال كلمة «الذرّة»).

لكن الأمر يختلف مع المعاني البشرية؛ فاستيعاب معنى جديد يعني اكتشاف طريقة جديدة في الشعور بعالمنا وطريقة جديدة في تجربته. وهو ما لا يمكن أن يسبق التعبير، كما يسبق مفهومُ «العنصر الدقيق غير القابل للانقسام» كلمةَ «ذرّة». فالمعنى البشري الجديد لا يمكن أن يدخل إلى عالمي إلا من خلال تعبير (مُؤدًى أو وصفي). خُذ حالة كلمةٍ ذكرناها أعلاه هي كلمة ‹meaningful› [«ذات مغزى»] المحمولة على حياةٍ. من الواضح

(9) من الواضح عند الحديث عن أشياء أو موضوعات «مستقلة»، أني أسير وفق رؤية «واقعية» realist للصدق في أوصافنا للعالم حولنا، وتوسُّعًا في العلوم الطبيعية. بخصوص حجة أكثر تفصيلاً تدعم هذا الموقف، انظر: Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015). وبطبيعة الحال، ما يكون في العالم من حقائق مستقلة، ويمكن أن يؤكد قضية أو نظرية معطاة، يستند إلى القضية أو النظرية، بمعنى أنهما تحددان شكل الحقائق التي تُصدِّقان عليها (أو تفشل في التصديق عليها). ولكن هذا يتضمن «منطقًا دلاليًا» مختلفًا إلى حد ما عن المنطق الضمني في تحديد المعاني البشرية؛ انظر أدناه.

أن البدء بتلك الكلمة لا يمكن أن يحدث في المقام الأول دون شبكة ثرية من معانٍ أخرى، تتضمن أحكامًا بأهمية أنشطة محددة أو وزنها، وإدراك الأمور التافهة أو عديمة الأهمية، وتصورات عن «المهنة»، وما شابه. ولكن هذا ليس النقطة الحاسمة هنا؛ إذ نستطيع قول شيء مشابه عن الكلمات النظرية التي نستعملها في وصف موضوعات قائمة بنفسها. والاختلاف المهم أن الإفصاح عن المسألة بكلمة ‹meaningful› [«ذات مغزى»] يعطف إحساسنا بالمعنى إلى اتجاه جديد، يقبل تعدُّدَ إمكانات منفتحة لكل شخص، ويتخلّى عن الأفكار القديمة بشأن المهن المقدّرة سلفًا، كما يفتح طريقة جديدة للتمييز بين مسارات الحياة الأفضل أو الأسوأ، جنبًا إلى جنب حُدُوس شعورية مقابلة. وهذا التشكُّل لمعنى مُجرَّب، لا يسبق الإفصاح، بل يأتي من خلاله ومعه.

وتعمل هذه القوة التأسيسية constitutive power للغة بشكل مختلف هنا، بل ربما عند مستوى مختلف، عما تقوم به في وصفنا موضوعات أو أشياء مستقلة. إذ تَتجلى قدراتنا في الوصف بوجه عام، التي توفِّر خلفيةً نبتكر على أساسها كلمات جديدة ونصوغها. ونحن نتعامل هنا مع القوة التأسيسية العامة للغة (الفصل الأول، القسم 7). ففي عالم المعاني المتجاوزة للبيولوجي، يفتح التعبير عوالم جديدة غير متوقعة. وتفتح التعبيرات الجديدة المؤدّاة و/أو اللفظية طرائق جديدة للوجود في العالم. فنكون في مجال الابتكار الثقافي. ونهتم هنا بالقوة التأسيسية الخاصة في تعبيرات محددة.

إن عَمَى نظرية «هوبز-لوك-كوندياك» عن هذه الطريقة في التأسيس هو جزء من مَيلها إلى تفضيل وصف الموضوعات أو الأشياء المستقلة على ما عداها.

وأما طموح هومبولت إلى الفصاحة articulacy فيعمل على نحو مختلف في هذا العالم من المعاني، عما يعمل به في وصف الأشياء أو الموضوعات المستقلة. فربما يَتعيّن علينا مع الأشياء أو الموضوعات الاجتهاد في إيجاد شكل منطقي لطريقة تناسبهما معًا، بل لعله يَتعيّن ابتكار نموذج [برادايم] جديد لعمل ذلك؛ وأما فيما يتعلق بالمعاني، فنجتهد في إيجاد تعبيرات تمنحها شكلاً محدّدًا ومُطابِقًا، ومن ثمّ تمنحها تأثيرًا جديدًا في حياتنا.

وإنّ العديد من المعاني في حياتنا تبرز إلى الوجود، بالنسبة لنا، عندما

نلاحظ تمييزات لم تكن ملحوظة حتى الآن في تجربتنا للحياة. خُذ [شعور] الابتهاج joy على سبيل المثال؛ فهو أحد أشياء نأتي إلى تمييزها، جنبًا إلى جنب السعادة happiness والإحساس برغد العَيش sense of well-being والاطمئنان serenity، عما كنّا نجرّبه بوصفه حالة إيجابية غير متمايزة. أو يمكننا فصل السخط عن الغضب غير المتمايز في الأصل؛ أو الندم عن عدم الرضا العام تجاه عواقب أفعالنا.

قبل الإفصاح، ربما نشعر بالمضمون غير المُسمّى بَعْدُ، شعورًا متفرّقًا أو غير مركّز، نشعر بضغط لا نستطيع الاستجابة له بَعْدُ. وبَعْدَ الإفصاح، يصبح جزءًا من الشكل الواضح للمعنى عندنا. والنتيجةُ أن نشعر به على نحو مختلف؛ وتتغير تجربتنا؛ ويكون له تأثير أعظم مباشرةً في حياتنا.

وقد تجذبنا المعاني المُفصَح عنها بقوة أكبر، ولكنها قد تثبطنا بطريقة أحسم، كما يحدث عندما يتضح للشباب أنهم لا يريدون اتباع طريقة في الحياة يقرّرها المجتمع لهم بعد أن فهموا ما تنطوي عليه. فالإفصاح هنا يغير شكل ما يهمّنا. ويغيرنا. عندما أنتقل إلى إطار صحة وموثوقية وأرى نشاطًا جُذِبتُ إليه سابقًا بطريقة غير بَيِّنة بوصفه يؤسّس «معنى» حياتي، فإن بروزه الجديد يقوّي قبضته عليّ. وأما عندما أتوصل إلى فَهم حالة اضطرابي المؤلمة التي تَشلّني بوصفها مللاً أو سوداوية أو «سأمًا»، فإني أعيشها فعليًا بطريقة مختلفة. وقد اتخذت خطوتي الأولى للخروج من هذا الشلل؛ وبات لموقفي شكل فعلي بالنسبة لي، كما نرى في قصائد بودلير «السأم»[10].

وتتيح الأوصاف الجديدة المُفصَح عنها للعالم أن يؤثر فينا، ويحرّكنا، بطرائق جديدة. وذلكم السبب في أننا نسميها «تأسيسية». فبموجب ما قلناه في الفصل الأول، يعمل هذا الإفصاح أولاً في البُعْد الوجودي بدلاً من البُعْد الإتاحي.

ولكن هذا النوع من الإفصاح يتطلب كلمات. ولا تَماثل هنا مع ملاحظتنا الصامتة لوجود اختلاف بين الموضوعات التي تقع أمامنا في مجال إدراكنا الحسي. فنحن نتوصل إلى فَهم الابتهاج أو الندم، بوصفه نوعًا أو أسلوبًا جديدًا للشعور بخصائصه المائزة. لكن هذا الفَهم لاختلاف قائم على سمات معيارية هو من جوهر «الانعكاس» اللغوي، بمصطلحات هيردر. ينشأ الابتهاج من اختلاف محسوس على نحو غامض ليصبح تجربة متميزة

(10) سأفحص هذا في دراستي المصاحبة لهذا الكتاب.

يمكن التعرف عليها عندما نجد الكلمات. فالمرء يستعمل اللفظ في سياق تجربة مشتركة تُبرِز طبيعتَها الخاصة؛ إنهم يجسّدون الابتهاج أو يؤدّونه، إذا جاز التعبير. أو نقرأ عن هذه التجربة في رواية، أو بشكل أندر في بحث أو مقالة. وينطبق الأمر نفسه على الندم أو السخط. فالكلمات والألفاظ والأوصاف الجديدة، تحمل هنا قوة تأسيسية.

إن الكلمات التي نتبناها بشأن معنى يتجاوز البيولوجي، تفصح عن مضمون محسوس بعمق، ومن ثمّ ليست مجرد «فروض اعتباطية»؛ فهي تعبر عن المضمون. وفي حالة الكلمات التي انحدرت إلينا من ثقافتنا المتوارثة، فقد تعلمناها من زُعاتنا في سياقات مفعمة بالانفعالات، وتَتصادَى مع المعنى باستمرار. فكلمات بسيطة مثل «حزين» و«سعيد» تحتفظ بصداها طيلة حياتنا. وفي حالة كلمات مستحدثة جديدة، فثمة قدر من القوة الاستعارية غالبًا، قدر من «التصوير المجازي» بالمعنى الوارد في الفصل الخامس، كما نرى في الندم اللاذع على سبيل المثال.

* * *

ولعله يمكن الوقوف على تباين نظامي الوصف بهذه الطريقة. فعندما نحاول وصف العالم، مسترشدين بنموذج، كالمذهب الذرّي الأبيقوري أو اللوكريتيوسي، ربما نضفي نظامًا على إدراكاتنا الحسية المشوّشة في البداية. فالنموذج يضفي وضوحًا على العالَم (فيما يبدو على الأقل)، لكنه لا يجعله مختلفًا. إن تقديمه يغير حالة تشوُّشنا الأولى، ويحولها إلى وضوح.

عندما أرى أن القضية التي تهمني حقًّا ذات مغزى أو كمال، أو ذات كرم وعطاء، فإني أُضفي وضوحًا على حالة تشوُّش أولية. لكن ما أنا واضح بشأنه ليس شيئًا آخر مستقلاً عن رؤيتي الواضحة؛ فما أوضحته هو إحساسي بما يهمّ حقًّا، والإحساس الموضَّح هو إحساس قد غُيّر. عندما أصل للمرة الأولى إلى الشعور بأن أحد الأشياء التي تهمني حقًّا بشكل حاسم هو اتّباع دَربي أنا، وإيجاد طريقتي الخاصة في أن أكون إنسانًا (وبعبارة أخرى، حين أتبنّى أخلاق الأصالة)، فإني أُغير شكل ما يهمني. فربما أشعر (وكذلك معظم الناس) بأني كنت أشعر بهذا طوال الوقت، والآن فحسب أتعرف على هذا، لكن هذا التعرف يمنح هذا المعنى قوةً ووضوحًا جديدين. وليس هذا من قبيل اكتشاف اسم سلالة نادرة ينتمي إليها كلب جاري الذي يمر أمامي كل صباح. إن الاكتشاف ينطوي على قوة تحفيزية.

ذلكم نوع من الإفصاح يغير موضوعه الذي نسعى إلى فَهمه، وهو بتعبير آخر إفصاح تأسيسي. وبهذا المعنى، ما نسميه ونوضحه ليس في حقيقته موضوعًا **مستقلاً**، بالمعنى الذي تعمل به نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، أيْ ليس قائمًا بذاته.

ولا يعني هذا أننا لا نستطيع البحث عن إيضاح أساسي لمشاعر شخص أو تجربته، لا تزال مجهولة لدى الفاعل نفسه حتى الآن. فكلنا يفعل ذلك، ولا يمكن للعلاج النفسي psychotherapy أن يتقدم دونه. ويبدو أن تشابهًا واضحًا، هنا، مع تفسيرنا ارتفاع الحرارة كلما زادت طاقة حركة الجزيئات. ولكن ينتفي التشابه عندما يستوعب المريض بنفسه هذا الإيضاح. ومن ثمّ، فإن الظاهرة التي نسعى إلى إيضاحها تغير نفسها، أيْ تجربته الحياتية وقدرته على التعامل مع موقفه.

تخيّلْ شخصًا عانى في وقت سابق من حياته تجربةً مزعجة للغاية، بل صادمة. ونتيجة لذلك، كلما وجد نفسه في موقف يذكّره بالتجربة السابقة، يفعل (دون قصد واعٍ) كلّ ما من شأنه أن يجعله يتفاداها، ونتيجة لذلك يُحبِط أهدافَه الخاصة (مثلاً تقوية علاقة حب). وإذا تمكن العلاج النفسي من إبراز هذا الميكانيزم الكامن إلى الوعي، واستطاع المريض من ثمّ تفكيك رد فعله الهَلَعي، فإن تجربته الحياتية تتحول، وعندئذٍ يستطيع فعل أشياء لم يستطع فعلها من قبل.

* * *

ويمكننا التعبير عن ذلك التمييز -بين وصف موضوعات مستقلة وتقديم تعبيرات تأسيسية جديدة تغير مجال المعاني- بإيضاح أشكال مختلفة من المنطق الدلالي اللّغَوي. ثمة منطقان دلاليان، أو ربما ثلاثة.

المنطق الدلالي الأول (1) منطق مألوف منذ نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»: عندما نصادف ظاهرة جديدة، ولْنقل صنفًا جديدًا من القوارض، نصوغ كلمةً له. ودعونا نطلق على هذا المنطق، المنطق «الإشاري» ‹designative› logic. وأما المنطق الثاني (2)، فهو المنطق «التأسيسي» ‹constitutive› logic حيث يكون تقديم الكلمة الجديدة هو إعادة تنظيم وإعادة تشكيل لمجال الظاهرة التي تساعدنا الكلمةُ على وصفها. ولْنقل مؤقتًا إن الظاهرة في (1) تأتي أولاً ثم تأتي الكلمة؛ وفي (2) يحدث العكس، أو على نحو أدق، الكلمة الجديدة والواقع الذي تصفه متزامنان.

ولكننا نستطيع تحديد منطق ثالث (3)، وذلك في المواقف التي نُبرِز فيها ميكانيزمًا أساسيًّا لتفسير الظواهر التي يصفها المنطق (1)، كالذرّات أو مجالات القوة، وما شابه. وهنا، تتزامن الكلمة مع الواقع الذي تّدعي وصفه، بمعنى أنهما دخلا إلى عالمنا بواسطة فعل واحد (على عكس الصنف الجديد من القوارض، الذي تأتي تسميتنا له لاحقة)، لكن التحقق verification من هذه الآليات يستند إلى نجاحها في إيضاح الظواهر المسماة وفق المنطق (1). وهي تظهر في التفسيرات النظرية الأساسية؛ على حين أن الكلمات الجديدة في (2) تعيد تنظيم الظواهر الأولية في التجربة.

ويسير التحقق من كيانات المستوى (3)، إلى جانب كيانات (1)، وَفْق منطق نظرية مطابقة الحقيقة correspondence theory of truth: إيجاد وصف يتطابق مع واقع مستقل. وليس الأمر كذلك مع كلمات المنطق الدلالي (2)[11].

* * *

ولكن المناقشة لا يمكن أن تنتهي هنا. لقد قلتُ توًّا إن الكلمات الجديدة في المنطق (2) تعيد تنظيم ظواهر التجربة، والمعاني التي نشعر بها. ولكن المؤكد أن هذه المشاعر المُجرَّبة تشير إلى ما وراءها، إلى أنظمة واقع يمكن أن نكون مخطئين بشأنها. فمن ناحية، نحن نستعمل بعض كلمات هذا النطاق لنصف أنفسنا والآخرين، ولإيجاد -مثلاً- معنى عميق في إبداع فني، أو في معاناة سوداوية عميقة. ولكني قد أخدع نفسي هنا: المال والشهرة اللذان جَنَيتهما من أعمالي شبه الفاضحة جعلانني متحمسًا فعلاً؛ أو ربما تَخدعني متظاهرًا بحالة عميقة من السوداوية وأنت فعليًّا خاطب محبط. وربما نقول ثمة قضايا واقعية هنا.

وعلى مستوى آخر، تثير معانٍ متجاوزة للبيولوجي، محددة وحاسمة، نوعًا آخر من قضايا الصحة rightness. وأتحدث هنا عن القضايا المتضمّنة فيما أسميته «التقييم القوي» strong evaluation[12]، وقد تكون أخلاقية أو جمالية، أو أيًّا كان. وتوجد عندما يبدو لنا ما قُيّم بوصفه

(11) يجب أن يكون واضحًا أن الاختلاف بين أشكال المنطق الثلاثة هذه، لا يكمن في حقيقة أن الشخص الذي يحاول الإفصاح عن أفكاره **أنشط وأبدع** من الآخرين. وربما يَتأتّى للمرء هذا الانطباع إذا بقي مع التصور المعياري للتسمية في نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»: أن يقوم المرء بإلحاق كلمة بفكرة قائمة سلفًا. ولكننا رأينا في الفصل الخامس أنه حتى وصف الظواهر التي تظهر أمامنا (للنطق 1) ينطوي على بُعد إبداعي يمكّننا من «تصويرها»؛ وغنيٌّ عن القول إن افتراض الآليات الكامنة (للنطق 3) هو أيضًا نشاط إبداعي (ذو صلات وتشابهات بالتصوير كما ذكرته في الفصل الخامس). وتكمن الاختلافات الكبيرة في أنواع الإبداع وطريقتها في التصديق.

(12) See my «What Is Human Agency?» in *Philosophical Papers* 1, 15–44.

مستقلاً عن رغباتنا أو قراراتنا، أو عما إذا كنّا نستوعبه أم لا؛ الأحرى أن الواقع المُقيّم يُظهِر بحد ذاته أن عدم تقديرنا له، بعيدًا عن تقويض قيمته، سينعكس -على النقيض من ذلك- سلبيًا على قدرتنا على استيعابنا له. ويتوافق هذا النوع من التقييم بوضوح مع إدراكنا لما يكون صحيحًا أو جيدًا، أو مستحقًا أو مثيرًا للإعجاب، مهما كان المجال، سواء كنا نتعامل مع الحقيقي، أو الخيّر، أو الجميل، أو أحكام الخبرة في مجال محدد. وهنا تُوصَف القضايا غالبًا بأنها «معيارية»[13].

وربما يبدو أن ذلك يعيد تأسيس التناظر بين المنطقين الدلاليين. فإدراكنا للأشياء من حولنا و -كما قد نصوغه- إدراكنا للقيمة، يقدّمان معًا ادعاءات بشأن الطريقة التي تكون بها الأشياء مستقلة عنا بمعنى ما، وهي ادعاءات يمكن أن يتضح أنها خاطئة. ولكن يبقى اختلاف حاسم في حقيقة الأمر.

ذكرتُ أعلاه أن تقديم كلمة جديدة قد يجلب الوضوح في كلتا الحالتين. ففي الحالة التي أشرتُ إليها سابقًا، عندما ندخل مصنعًا أو ورشة، غير مألوف/ة لنا، ربما لا نستطيع تمييز آلة من أخرى، حتى يُبيّن لنا شخص كيف تعمل الآلات المختلفة، وعندئذٍ يُقسّم المشهدُ نفسَه. وذلكم يناظر الحالة التي يوضح فيها اكتسابُ كلمات جديدة مشاعرَنا، كالغيرة أو الندم. ولكن الاختلاف أنه في الحالة الأولى لدينا ركيزة من طرق مختلفة لفحص الأشياء في الورشة: يمكننا التنقل فيما بينها وفحصها من زوايا مختلفة، ومحاولة تحريكها وتشغيلها، إلخ. وصحيح أن ما قيل لنا عن الآلات يُسهّل استكشافنا لها، لكنه ليس شرطًا لإمكانه.

وهذا يبدو مشابهًا للطريقة التي قد نستكشف بها مجالاً من المآثر الخُلُقية، لتحديد أي استجابة من شأنها أن تُظهر الشجاعةَ حقًّا، وأيُّها يبلغ مستوى الكرم الحقيقي، وما شابه. لكن هذا النوع من الفحص يتطلب إحساسًا بالقيم التي على المحكّ هنا، وليس هذا ممكنًا دون حدس شعوري يجعلنا عارفين بالقضايا المَعنيّة. عندما نفهم مفردات جديدة (مثلاً: الابتهاج، الطمأنينة، الندم، الكرم)، ومن ثمّ نغير شكل القضايا

---

(13) الفكرة التي أثرتُها في القسم السابق -ألا وهي أن إدراكنا للمعاني البشرية لا يحدث دون انفعال، ونعالجها هنا بالحدوس الشعورية- سنطورها بشكل أساسي في الصفحات التالية من حيث ارتباطها باستبصاراتنا المعيارية. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الاستبصارات التي نُصحّح بها أوصافنا الذاتية، تؤثر أيضًا في مشاعرنا. فعندما أدرك أن «ندمي» كان زائفًا، وأني كنت قلقًا فعليًا بشأن المظهر السيئ، لا يسعني إلا أن أشعر بالخجل إلى حد ما (وهذا سلبي)، وقد ينتابني أيضًا إحساس بالتحرر من الوهم (وهذا إيجابي).

التي نتعرفها، نصبح قادرين على القيام باستكشافات لم نكن نستطيعها من قبل.

بل ثمة تناظر مع الابتكار النظري، أو تحولات النموذج [البرادايم] في العلوم التجريبية، الأمر الذي يفتح لنا قضايا جديدة في حقيقة الأمر. وأما عدم التناظر فهو أن «تحولات البرادايم» في عالم المعاني نابع من التغير في الحُدوس الشعورية التي تُحدِثها الكلماتُ فينا، لا من فَهم متغير لطريقة عمل الأشياء التي قد نَتدبّرها دون انفعال. (الاكتشاف العلمي غالبًا ما يصاحبه، بطبيعة الحال، إحساس انفعالي بجمال الكون أو نظامه، ولكن النظريات الناتجة يتلقفها أناس يفتقرون إلى هذا الإحساس تمامًا).

وفي عالم المعاني، يكون الحدس الشعوري بوابتنا للدخول إلى مجال نريد استكشافه، حتى إذا غـيَّرَ استكشافُنا شكلَ المجال، ومن ثمّ شكلَ استكشافاتنا الأخـرى. فاكتسابنا كلمات معنى جـديـدة يفتح لنا هذه البوابات، وهو ما يجعل هذه الكلمات تأسيسية بطريقة خاصة[14].

* * *

ويعني ذلك أن علينا إيضاح التمييزات المختلفة التي قد نثيرها بالحديث عن تبعية الأشياء أو استقلالها. ثمة ثلاث تمييزات. (1) يتعلق الأول بما أطلقتُ عليه الأشياء أو الموضوعات «القائمة بذاتها»، التي ستوجد حتى وإن لم نوجد نحن؛ وأعني نحن بوصفنا ذواتًا عارفة تجرّب المعاني. إنها تلك الموضوعات أو الأشياء القائمة بذاتها التي تدرسها علومنا الطبيعية، بما فيها علم الأحياء (على الأقل جزء جيد منه).

وأما التمييز الثاني فيتعلق بمعانينا المتجاوزة للبيولوجي. فهي جزء من نطاق الأشياء غير المستقلة بالمعنى الوارد في (1)، (وهي التي لن توجد إذا لم نوجد نحن). ولكنها على عكس المعاني الأخرى (المؤلمة والممتعة، والمثيرة للحكّة والغثيان)، غير مستقلة بالمعنى الآخر الوارد في (2)، وهي التي يمكن أن توجد بالنسبة لنا عبر تعبير لغوي أو غيره من أشكال التعبير. فهي ليست مستقلة عن طرائقنا في منحها تعبيرًا، سواء كان ذلك عبر كلمات

(14) حقيقةُ أننا نحتاج إلى إحساس بالقضايا الْغنيّة قبل إصدار أحكام بالقيمة، إلى جانب حقيقة أن هذا الإحساس يأتي عبر حدوس شعورية، هي ما يكمن خلف الكثير من الكلام عن انقسام مزعوم بين «الحقائق» و«القيم». فمَن وصف أشياء مجردة من المعاني البشرية لا يمكنك استنباط أي إسنادات قيمة. وذلكم صحيح بطبيعة الحال. وأما استنتاج أن الحقائق والقيم يوجدان في عالمين مختلفين فيتطلب افتراضًا إضافيًا مُفاده أن العباراتِ المعبرة عن خُلُق أو قيمة غيرُ «حقيقية» بالمرة، وفي ذلك مصادرة على كل المطلوبات الحاسمة في هذا المجال.

أو أداء أو أعمال فنية.

ولكن كما رأينا، لا يفيد هذا بحالٍ أن قضايا الحقيقة [الصحة والصدق] لا تنشأ مرتبطة بهذه المعاني. ولذا، فبينما هي غير مستقلة بالمعنيين الواردين في (1) و(2)، هناك معنى ثالث (3) تكون فيه مستقلة، وبه تكون تجربتنا لها ناقصة مختلة وغير ملائمة وتحتاج إلى تصحيح.

والحقّ إن هناك بُعدين، كما ذكرتُ أعلاه، يتعيّن معهما على لغتنا المنذورة للمعاني أن تكون مسؤولة عن واقع لا نسيطر عليه. يتعلق أحدهما («الواقعي») بملاءمة أوصافنا، لأنفسنا والآخرين، ومواقفنا، ويمكن أن يؤدي اتّباع هذا المطلب إلى الارتياب في مدى ملاءمة مفرداتنا الحالية. وأما البُعد الثاني («المعياري») فيتعلق بصحة ما نقيّمه، وصحة المعايير والفوائد والفضائل التي نريد نُشدانها.

* * *

ولذا، يوجد هذا المعنى الثالث للاستقلال، حيث حاجتنا الملحة إلى وصف ذاتي غير مشوّه وغير متساهل، من ناحية، والمطالبة بقيمة قوية، أي قيمة مستقلة عن إدراكنا، من ناحية أخرى، الأمر الذي يلقي على عاتقنا عبء وضع الأشياء في نصابها الصحيح. ولا يمكن تجنّب وجه أو آخر من هذا العبء في مجال معانينا المتجاوزة للبيولوجي، وأحيانًا يتصادمان كلاهما. وفي المقابل، لدينا إحساس بأننا يمكن أن نكون مخطئين بشأن هذه المعاني، وأنه يمكن أن نفشل بسهولة في فَهمها، وغالبًا ما يحدث.

وهناك أولاً وقبل كل شيء إحساس بأن بعض معانينا غامضة غالبًا، وأن الكلمات التي نستعملها تعبّر عنها ولكنها تترك الكثيرَ غير مقول. ونحسُّ أنها تحتاج إلى مزيد إيضاح، ومن ثمّ قد ينتهي بنا الحال إلى فَهمها بطريقة مختلفة تمامًا عما نفعله اليوم. والأبعد من هذا، ندرك أننا قابلون للفشل من خلال التشوُّش أو انعدام الخبرة؛ ومن خلال تعلقنا الكبير بأسباب راحتنا (فرؤية المهم حقًّا تلقي على كاهلنا مطالب كبيرة). أو لا نستطيع الحصول عليها لأن ما يهم حقًّا سينعكس بشكل سيِّئ على صورتنا؛ ففي ضوء ما يكون مهمًا حقًّا لا يبدو أداؤنا الحالي جيدًا. أو لعل الواقع ينعكس بشكل سيِّئ على جانب في هُويّتنا العزيزة علينا، أُمّتنا مثلاً. ويمكن أن نفشل بسهولة في وضع الأمور في نصابها الصحيح، عبر الفخر و/أو التحامل.

أو لعلنا نشعر بالخوف؛ فلا نستطيع الاقتراب من نطاق قضايا بعينها دون إثارة هلع مرتبط ببعض التجارب الصادمة السابقة، كما هو حال مريضنا أعلاه.

ولكن مهما تكن الأسباب المحتملة، فإنها غالبًا ما تكون كافية لإعطائنا إحساسًا بأن لدينا المزيد لنتعلمه، وأننا نحتاج إلى رؤية الأشياء على نحو أوضح، أو أننا عرفنا تراتبية القيم على نحو خاطئ. وبالرجوع إلى مثالي السابق، حيث كنتُ فخورًا بنجاحي بوصفي لص بنوك، فإن شعورك بالعار مني ربما يؤثّر فيّ، إلى حدٍّ يصل بي إلى رؤية أن هناك أشياء أخرى في الحياة مهمة حقًّا أعماني عنها مساري في عالم الجريمة. إن مجال القيمة الذي أدركه وأعيش فيه يُعاد ترتيبه. أو قد يتخذ الاكتشاف شكل توضيح منّي لبعض الالتباس؛ كما أرى الآن الأشياء التي كانت ذائعة ويكثر الحديث عنها، أو تحظى بإعجاب كبير في دوائر معينة، وكنتُ أتبلبل بين عَيْش حياة قيّمة فعلاً أو حياة مثيرة للإعجاب.

وإذا كان بإمكاني استدعاء تشبيه مستمد من موضوعات قائمة بذاتها، فيمكن أن تظهر شبكة معانيَّ المترابطة بوصفها مشهدًا طبيعيًّا، يُخفيه الضباب إلى حد ما، حيث تخفي بعضُ السمات سماتٍ أخرى، وتكون سمات أخرى أبعد من أن تُحدَّد بدقة. هذا «المشهد» يعني دعوة مزدوجة لنا: أولاً، أن نرتقي إلى مستوى هذا الإحساس بما هو مهم؛ وثانيًا أن نجعله أوضح من خلال تركيزه. ويقتضي ذلك منا تغيير أنفسنا عبر هذين البُعدين. ونحن نستشعر أن هذين التحولين مترابطان؛ فجزء من ثمرة التحسُّن هو تحسُّن رؤيتنا، والعكس صحيح.

والآن، قد تتضمن طريقتُنا في فَهم «المشهد»، كما يبدو لنا، تفسيرًا نظريًّا، يشير إلى حقائق أو وقائع «قائمة بذاتها». وقد يفهم البعضُ النفس البشرية بوصفها موطن رغبات بدائية عارمة، تنبع من أعماق ماضينا البشري بل الحيواني، وتتحكم فيها سُنن الحضارة تحكمًا غير مستقر. وهو ما يمكن تقديمهما معًا بوصفهما تفسيرًا لرغباتنا وطموحاتنا، بل يقدمان أيضًا صورًا نقرأ من خلالها هذه الرغبات. فكِّر في تأثير باليه سترافينسكي Stravinsky «قُدّاس الربيع» Le Sacre du Printemps[15] في أشكال فَهم الحياة البشرية أوائل القرن العشرين، سواء إيجابًا أو سلبًا. أو يمكننا قراءة رغباتنا من خلال تفسير تطوري سببي لأنماط السلوك التي انتُخِبَتْ في

(15) *The Rite of Spring.*

عصر ماقبل تاريخ الجنس البشري. أو ربما نرى -من خلال سجل مختلف تمامًا- طموحاتنا إلى الخير وقد فَطَرَنا اللّٰه عليها، أو إذا اتّبعنا أفلاطون، بسبب مثال الخير. أو ربما نعتقد أننا نعيد أداء نظام الأشياء، نظام حق نبيل انحدر إلينا من أسلافنا.

وتلك كلها تفسيرات سببية؛ تقدّم إيضاحات لحُدُوسنا الشعورية؛ وكل منها يأتي بخلفية سببية يُفترَض أنها كامنة خلف هذه الحدوس. وبهذه الطريقة تُكسبها معنى، ومن ثمّ تجعلها معقولة عند مَن يقبلون هذه الإيضاحات. ولكنها لا تقدّم بحالٍ مجرد إيضاح خالٍ من الانفعال. بل تُلوِّن المعاني، وتساعد على تشكيل الحدوس الشعورية. وأما الإحساس بأن بعض الوصايا أَوحَى بها إلهٌ مُحِبٌّ، أو أن بعض دوافعنا تنبع من أعماق نفوسنا، وقد تَشكّلت في ماضٍ بعيد، أو أن هذه الطريقة في الحياة تعيد أداء نظام اكتسب قداسةً بمرور الزمن -فكل ذلك يشكل جزءًا من الحدوس الشعورية التي تحركنا في كل حالة من هذه الحالات.

وبغض النظر عن المفردات التي نستعملها، فإن قبول أحد هذه الإيضاحات يمكن أن يُحدِث تغييرات فعلية في إحساسنا بالمعنى الشعوري، داخل «مشهدنا» المتجاوز للبيولوجي، عبر تسميته بطريقة مختلفة، وعبر تبنّي أوصاف جديدة. سيُباشِرها في الغالب إحساسٌ غير مكتمل ومضطرب بأن شيئًا يحتاج إلى الإفصاح هنا -إحساس يصفه هومبولت في الفقرة المقتبسة في بداية هذا الفصل؛ وأما التغيير فيتمّمه إفصاحُنا الجديد.

وذلكم يوازي، بطبيعة الحال، قدرتنا على وصف واقع قائم بذاته، وإيضاحه، بطريقة أشد تماسكًا، بفضل الإفصاح عن نموذج [بَرادايم] جديد، وفي هذا المجال من المعاني فقط يؤثر تغيير الوصف في تغيير (مستوى واحد من) الواقع، أي نمط المعاني التي نعيش بها، «المشهد» كما نعيشه ونشعر به. وتساعدنا الكلمات على تحديد المزاعم التي نريد زَعْمها بشأن القيمة، حتى وإن لم تُقرِّر صحتها. وذلكم ما يعنيه القول إن إفصاحاتنا في هذا المجال تأسيسية.

ولِنوضح التباين بطريقة أخرى، إن الوصول إلى المعاني في هذا المجال يعني تجربتها والشعور بها (فهي غير مستقلة بالمعنى الوارد في [1]). ولكن الكلمات التي نستعملها في الحديث عنها لا تأتي بعد التجربة (ولذا هي غير مستقلة بالمعنى الوارد في [2])، كما يحدث مع الآلام والدغدغات وغيرها من أحاسيس (هي غير مستقلة بالمعنى الوارد في [1] فحسب). فالأحرى أن

الكلمات تساعدنا على تشكيل المشاعر، ومن هنا ندخل إلى المجال.

* * *

ولكن بالعودة إلى سؤال أثرناه سابقًا، إذا كانت هناك قضايا بشأن الصحيح أو الخاطئ، أو على الأقل تصور أفضل أو أسوأ للمعنى، غير أننا من ناحية أخرى لا نشارك في رسم خريطة لواقع مستقل قائم بذاته هنا، فكيف نستطيع حتى أن نحكم بأننا نحصّله بطريقة أصح، وأننا نُخسِن سيطرتنا على حقيقة خُلُقية أو جمالية؟ ذلكم اللغز الذي أدى بالعديدين إلى رؤية «قيمنا» بوصفها «ذاتية» في جوهرها، و«مُسقَطَة» على واقع هو في حد ذاته محايد وخالٍ من المعنى.

ولكني زعمتُ سابقًا (في نهاية القسم 1) أنه من الممكن الحديث عن تصحيح وجهات نظرنا في هذا المجال، والانتقال من «تناول» أقل موثوقية للأشياء التي تهمنا إلى تناول أكثر موثوقية. فكيف نستطيع عمل ذلك؟

لعله يمكننا التمييز هنا بين مسارين: أحدهما يُسمَى «خارجي»، والآخر «داخلي»، أو يمكننا تسميتهما «غير مباشر» و«مباشر». المسار الأول تفتحه لنا القصص السببية etiological التي نحكيها، والتي تشير إلى حقائق قائمة بذاتها، كالإله أو التطور أو غرائزنا الأعمق، أو حياة أسلافنا، إذا لجأنا إلى الأمثلة أعلاه. وفي كل حالة منها، يَبرز لنا تحدٍّ من التحديات. فربما يتزعزع إيماننا بالله بعدد كبير من الطرق، بشكل مستقل عن الطريقة التي يشكل بها إيمانُنا بالله حدوسَنا الشعورية؛ أو قد نرى أن تطور البشرية لم يحدث على النحو الذي اعتقدناه سابقًا؛ أو أن الاستمرارية التي افترضناها بشأن تحفيزنا العميق النابع من خلفيتنا الحيوانية لا تقوم لها قائمة فعليًا؛ أو أن أسلافنا تورطوا في بعض الأنشطة المريبة كالاغتصاب والنهب والإبادة الجماعية.

وربما تقوِّض جميعُ هذه التحديات إحساسَنا بما يكون قَيّمًا حقًّا، وقد تُضعِف حدوسَنا الشعورية وتجعلها أكثر تردّدًا. فهي ذات وَقْع سلبي، وتزرع الشك، بل تكفّ عن تقديم بديل إيجابي يمكننا تَبنّيه حَذسيًّا. ولكي نرى كيف نستطيع المضي قدمًا إلى وجهة نظر أخرى أكثر إيجابية وملاءمة، علينا استكشاف المسار «الداخلي» أو «المباشر». ونخطو خطواتنا الأُوَل على هذا المسار عندما نصل إلى ما نشعر أنه أفضل موقع، عبر، فلْنقل، (1) تبديد التشوُّش أو الالتباس، أو (2) إعطاء وزن لبعض الاعتبارات التي نجحنا في

السيطرة عليها، ولم يعد بمستطاعنا الآن رفضها، أو (3) تجربة وجه آخر من نشاطٍ نعتبره ذا قيمة ويَضطرنا إلى تغيير تناولنا له.

ولذا، (1) قد أرى أن ما شعرتُ به بوصفه ندمًا أخلاقيًا على بعض الأفعال كان في أصله إحساسًا بمظهري السيِّئ، ويحرّكه جَزَعٌ أناي أكثر مما يحرّكه إحساس بزلّة خُلُقية؛ وقد ينفصل سببا رد الفعل هذا، اللذان كانا ملتبسَيْن ومتداخلَيْن، مما يؤدي إلى ضمور أحدهما، وتغيير تقييمنا للاستجابة الأصلية.

أو (2) أنني فُتِنتُ بنجاحي الجديد إلى درجة لم أكن أتوقع معها تأثيره في عائلتي أو أصدقائي أو الآخرين بوجه عام. وما إن أضع هذا في حسباني حتى يبدأ النجاح في الظهور بمظهر المشكوك فيه للغاية.

أو (3) أنني ألقيتُ بنفسي في حركةٍ اقتنعت بأنها ضرورية لدعم الديمقراطية، ثم بدأت أرى أن هذه الطريقة في التعبئة والحشد لها عيوب؛ أو قُلْ شاقّة على بعض الناس؛ أو ربما تَبيّن أن النُّخَب الشريرة يمكن أن تسترجع السيطرة عليها بسهولة.

كل هذه المراجعات تتميز عن حالةٍ نراجع فيها فعلنا الأصلي محافظين على غاية بعينها ثابتة، ولأن فعلنا فشل بوصفه وسيلة ملائمة لهذه الغاية، ننتقل إلى تدابير أخرى صمّمناها لاحتواء الغاية. لأنه على عكس هذا التغير في الأدوات، تؤثر هذه التحولات في إدراكنا للقيمة، ومن ثمّ في حدوسنا الشعورية. وذلكم واضح في الحالة (1)، حيث نفصل بين سببين متميزين لكي نَتندّم على فعل ماضٍ. بل ينطبق الأمر أيضًا على الحالتين الأخريين، حيث يبدو نجاحنا مختلفًا بعد أن نرى ما يعنيه؛ فيبدو لنا الآن محدودًا وتافهًا (الحالة 2)؛ أو حيث يتحطم إحساسنا بأن إحدى الحركات تُجسّد امتلاءً حقيقيًا بالديمقراطية وتَحقق الذات الجماعية، عندما نرى جانبها المظلم أو عُقمها الجوهري (الحالة 3).

وأنا أتحدث عن مسار التغير هذا بوصفه مسارًا «داخليًا»، لأن الثقة بأننا نحقق تقدمًا تأتي من التحول نفسه. فنحن نحس بأننا نسيطر على الواقع بشكل أفضل عندما نتغلب على التباس (1)، أو نتوصل إلى رؤية أوسع أو أشمل للأشياء (2 و3). وتتأسس الثقة أولاً وأخيرًا على إحساسنا بالتحول بوصفه تحولاً يحدّ من الأخطاء، بدلاً من أن تتأسس على مقارنتنا بين تناولين قبل وبعد، لواقع مستقل قائم بذاته، رغم أننا قد نكون قادرين

بعدئذٍ على إعادة بناء الانتقال في ذلك الشكل.

وهناك مثال آخر على هذا الاستدلال عبر التحولات هو (4) حيث نرى، ربما من خلال عملية نمو تدريجي، أن علاقة أو نشاطًا مهمٌّ لنا حقًّا، أو مهم للبشر عمومًا. ونثق في أن هذا تغير إيجابي لأننا نحسه بوصفه تغيرًا في الاستبصار بقدر ما هو تغير فيما نحس أنه مهم. إن التحسُّن ووضوح الرؤية متلازمان.

وتأتي الثقة في أننا نسيطر بشكل أفضل عبر التحول. وذلكم شبيه، بل مرتبط، بحالة التقاط مطرقة مثلاً، فنحن نعدّل من وضع قبضتنا عليها حتى نشعر أن قبضتنا عليها مُحكمة آمنة. ومعرفة أن هذه أفضل مَسْكة لا تنفصل عن تحقق هذه القبضة الأحكم. أو مرة أخرى، إذا أردنا أن نصدر حكمًا واثقًا بشأن ما إذا كانت صورة الجدّة الجديدة معلقة بشكل مستقيم، فإننا نتحرك للحصول على أفضل رؤية للموقف. ونعرف أن هذا أفضل موقع لأننا وضعنا أنفسنا فيه.

إن تقدُّمنا في إدراك المعاني المتجاوزة للبيولوجي -وهي مجال الحدوس الشعورية كما رأينا- يتخذ غالبًا هذا الشكل من الاستدلال عبر تحولات أحدثناها[16]. وسواء مضينا في هذا المسار أو في المسار «الخارجي»، فلا بد أن يصادق حدسٌ شعوري على استبصارنا الجديد قبل أن يصبح اقتناعنا الجديد. فمهما تكن الاعتراضات التي تنشأ على المسار «غير المباشر»، ومهما يكن مقدار زَعزعتها لنا، فإن هذا التصديق، وحده، يمكّننا من القيام بتقييم قوي جديد.

وتخطيطي للمسارين هنا مؤقت؛ فالمساران «المباشر» و«غير المباشر» أغنى وأكثر تنوعًا، وأصعب في الفصل بينهما مما وصفته هنا[17]. إذ ينطوي المسار غير المباشر، بخاصة، على موارد أكثر مما حددتُه هنا. وسأعود إلى ذلك في القسم التالي.

* * *

ويمكننا الآن رؤية الشكل الأتمّ لما تنطوي عليه اللغة من قوة تأسيسية في هذا النطاق من المعاني البشرية وحدوسنا الشعورية بها. أولاً، لا ينفتح

(16) لقد طوّرتُ هذه النقطة بشكل أكبر في: «Explanation and Practical Reason».

(17) ومن بين ملاذات الفحص «المباشر» لخذوسنا الشعورية تحديد التناقضات الظاهرة بينها، ومحاولة حلّها. وذلكم ما أسماه رولز Rawls البحث عن «التوازن الانعكاسي» reflective equilibrium. انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

لنا هذا المجال إلا عبر إفصاحات عن شبكات معنى مترابطة فيما بينها؛ وثانيًا، الاستبصارات الجديدة التي تعيد تشكيل الشبكة لا تُثبِّتها إلا الإفصاحاتُ الجديدة.

وأما نموذج «هوبز-لوك-كوندياك» في استحداث كلمات جديدة فيبدو فاعلاً بالنسبة إلى ما أسميته سابقًا الكليات [العموميات] البشرية كالفخر والغضب والحزن والبهجة؛ فالظاهرة تظهر أولاً، ثم نعطيها اسمًا. الأم ترى الطفل يتفاعل وتقول له: «لا تكن فخورًا» (أو لعلها تقول: «ينبغي أن تكون فخورًا»)، ويعرف الطفل أن هذه هي الكلمة التي تصف ذلك الشعور، على نحو ما تَعلّم من قبل أن كلمتي «كلب» و«قط» تسميان هذين الحيوانين. وبهذه الطريقة، تبدو تسمية المعنى مماثلة لتسمية الحيوانات أو قطع الأثاث. غير أن هذه الطريقة تتجاهل التأثير الهائل الذي تُخلِّفه تسمية الآباء للانفعالات، في تشكيل هذه الانفعالات، وهو ما ناقشته في الفصل الثاني.

وتتجاهل، أيضًا، الطريقةَ التي تعمل بها المعاني الكلية [العامة] داخل شبكات أو «مشاهد» تختلف عبر الثقافات، وعبر العصور أيضًا كلما تطورت هذه الثقافات وتغيرت.

فالفخر والغضب لا يمكن **تسميتهما** كما نسمي ألم الأسنان. أو على الأقل، تأتي تسميتهما محمّلة بصدى تعبيري، كما أشرتُ أعلاه. ولكننا نستطيع ملاحظة أنهما يحتلان مكانة خاصة بين المعاني التي يمكن أن تمنحهما هذا المظهر. فثمة أبعاد أساسية محدَّدة للمعنى نتعلم من أجلها الكلمات في وقت مبكر كالرغبة والنفور (أريد، لا أريد، أحب، أكره)، والسعادة والألم والمشقة؛ السرور والحزن والغضب والبهجة والغيرة والفخر والعار، وما شابه. دون تلك الأبعاد لن يوجد شيء كالشكل الذي تحمله المعاني لنا، ويمكننا إعلانه. ويقدِّم مزيدٌ من التطور تعقيدًا وثراء وفروقًا دقيقة؛ وينتبه إلى التمييزات التي تغير شكل المعاني، كإحساسي أعلاه بأن الندم ليس هو نفسه شعوري بالسوء لأني أبدو سيئًا، أو تمييزي بين سُخطي وغضبي العادي. نحن نطور مفردات ثرية لأسباب الفخر والغضب وغيرهما، ومناسباتها.

ولذا، تصبح هذه الكلمات الأساسية جزءًا من شبكة معنى أوسع في حياة البالغين. وتُعَدُّ هذه الكلمات أساسية لشكل المعاني بالنسبة لنا، بدلاً من إعادة تنظيم هذا الشكل. وذلكم ما يجعلها تأسيسية على نحو أوضح.

### 3

يمكننا إيضاح بعض النقاط السابقة، وكذلك إضافة أبعاد أخرى إلى المناقشة، إذا ركزنا على منطقة بارزة في المعاني المتجاوزة للبيولوجي، نطلق عليها الأخلاقي المعياري ethical أو الأخلاقي moral.

وثمة في الفلسفة المعاصرة، تمييز لأحدهما عن الآخر غالبًا، إذ يُعَدُّ الأخلاقي مجالاً مكتفيًا بذاته. الأخلاق هي ما تخبرنا بكيف نفعل، وما التزاماتنا أحدنا نحو الآخر. وطبقًا للعديد من الفلاسفة المعاصرين، تتولد هذه الأوامر الزَّجْرِيّة، وينبغي أن تتولد، على نحو مثالي من مصدر واحد، أو معيار أساسي واحد، رغم وجود جدل كبير بشأن ما ينبغي أن يَكونه هذا المعيار، وانقسام الآراء بين مدرستين كبيرتين: مَن يتبعون نَهجًا نفعيًا utilitarian، مقابل مَن يستلهمون كانط Kant بطريقة أو بأخرى. فبينما يطالب كانط بوجوب تعميم مبدأ فعل الفرد، تطلب منا الأشكال المعاصرة لهذه النظرية الفعلَ وَفق معيار يمكن لجميع المتأثرين بالفعل قبوله (هابرماس)[18]؛ أو الفعل وَفق مبرِّر يمكن للآخرين قبوله، على شرط قبولهم مبدأ أن تكون التبريرات عامة شاملة (سكانلون)[19].

هذه الشبكة المترابطة من مبادئ الفعل الإلزامي، التي تُسمَّى غالبًا الأخلاقي، تتباين عن الأخلاقي المعياري الهادف إلى تحديد شكل الحياة الطيبة، التي غالبًا ما يُعبَّر عنها من حيث جوانب أو مكونات الحياة الطيبة التي نسميها «فضائل».

إن الأطروحة القائلة بأن الأخلاقي مكتفٍ بذاته تَرقَى إلى مستوى الرأي القائل بأن مبادئ الفعل الإلزامي يمكن تحديدها بشكل مستقل عن أي رؤية محدَّدة للحياة الطيبة. ولكن هذه الأطروحة تبدو زائفة. فالأخلاقي في المجال السياسي يعني احترام حقوق الآخرين، كالحرية مثلاً. ولكن ما الذي ينطوي عليه احترام حريتك؟ وهل اعتماد قانون يقضي بوضع أحزمة أمان في السيارات ينتهك حريتنا بأي معنى؟ من المؤكد ليس بالمعنى الذي ينتهك به حريتّنا حظرُ التعبير عن الآراء السياسية أو ممارسة الدين. والحقّ إن تفسير نطاق الحرية التي يجب احترامها يتطلب أن نضع في الحسبان ما

(18) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(19) T. M. Scanlon, «The Structure of Contractualism,» in *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 189-247.

يُعَدُّ مهمًّا حقًّا في الحياة البشرية، وذلكم مفتاح الأخلاقي المعياري، أيْ مفتاح أي تصور للحياة الطيبة[20].

أو نقول ثانيةً إن بعض المبادئ المتولدة عن «الأخلاقي» لا يمكن تحقيقها بشكل صحيح دون استناد إلى فضائل معينة. وهكذا، نحن جميعًا مطالبون اليوم بمعاملة أقراننا من المواطنين باحترام، ويجب على حكوماتنا أن تعاملنا جميعًا باحترام متساوٍ. ولكنك لا تستطيع معاملة كل أحد باحترام ما لم تَحُز فضائل معينة، مثلاً الحساسية في فَهم الاختلافات الثقافية والتواصل المعطاء مع الآخر. وبطبيعة الحال، توجد أشياء معينة تقتضيها الأخلاقية، ولا تتطلب هذا النوع من الفَهم، كالامتناع عن القتل مثلاً. ولكن قانونًا أخلاقيًا يتضمن مجرد الإلزام الخارجي الخالص سيكون فقيرًا للغاية، حيث تكون «الروح» التي يتصرف المرء بمقتضاها غير ذات صلة. ولا يمكن للأخلاقية أن تنبع ببساطة من حظر أو فرض نماذج فعل محددة بشكل موضوعي على هذا النحو.

بل إن الأخلاقية لا يمكن أن تقوم ببساطة على قواعد أو مبادئ من أي نوع كان. فالكائنات البشرية، بحاجاتها ومواقفها، متنوعة للغاية؛ ولا نستطيع أن نحدد كيف ينبغي علينا التعامل من ناحية القوانين تحديدًا حصريًا. فقد يَثقل ما يقتضيه القانون، عند مرحلة، على بعض الناس، بل قد يصير أمرًا غير إنساني، كما هو الحال عندما يَلْزَم تخفيفُ العدالة بالرحمة، أو عندما يحتاج مبدأ المعاملة بالتساوي أن يضع في حسبانه حاجات خاصة، بحيث تتطلب القاعدة العامة الصحيحة منا القيام بتسهيلات معقولة.

وهناك أيضًا مواقف نفصح فيها عن حاجات جديدة، غير متوقعة أو مفاجئة (بالنسبة إلى معظمنا). وخير أمثلة على هذا ما رأيناه من مطالب صاغتها الحركات النِّسوية وحركات الشواذّ والمعاقين في النصف الثاني من القرن العشرين. ودون انفتاح وحساسية معينين، غالبًا ما يكونَ الناس عاجزين للوهلة الأولى عن الاعتراف بالحاجات البشرية المتضمنة في هذه المطالب، وعن الشعور بقوة المزاعم المقدَّمة. ونحن جميعًا مقيدون في هذا الصدد، وأقْدر على استشعار حاجات دون غيرها، وتلبيتها. وهو ما يعني أن أوسع قدرة ممكنة لرؤية واقع الآخرين البشري، وتَزكهم يصلون إلينا، هي

(20) ثمة أيضًا قضايا أخرى هنا. فمثلاً، لا يمكن للخُلُقي بوصفه فعلاً إلزاميًا أن يفسر خَيْرية الزيادة في الواجب؛ أي زيادة الفعل عن الحد الواجب.

فضيلة أساسية للأخلاقية.

وذلكم يعني: عدم السماح لطريقتنا الخاصة في استيعاب وتقييم الناس ومواقفهم -طريقتنا التي نحن محاصرون فيها أشد الحصار حتمًا- بأن تحجب عنا الواقع البشري للآخر وتُعمينا عنه. وتتداخل هذه القدرة مع «الاقتدار النافي» negative capability الذي تحدث عنه كيتس Keats، بل تعتمد أيضًا على مصادر الخَيْريّة فينا والبِرّ بالمعنى الأكمل لهذه الكلمة.

ولذا، بغض النظر عن اللحظة اليوتوبية، التي يُقِرّ فيها قانون فائق بكل الحاجات البشرية الحالية والمستقبلية، لا يمكن عزل الأخلاقية morality عن معايير الأخلاق ethics. فهما متضافران. بل العلاقة بينهما أوثق مما أوجزتُه هنا. خُذ المبادئ التي تعتلي قمة ما نَعُدُّه اليوم أخلاقيةً. فهي تشمل النزعة العالمية universalism، التي تنص على أن جميع البشر، وليس أفراد جماعتنا أو عُصْبتنا أو أمتنا فحسب، يضعون على عاتقنا مطالب أخلاقية؛ كما تشمل نزعة العمل لخير الإنسانية humanitarianism التي تُلْزمنا بأن نكون في عون المحتاجين من البشر أينما كانوا، ومهما كان عِرْقهم أو جنسهم أو دينهم أو قوميتهم؛ وتشمل المساواة equality التي تحظر التمييز على أساس الجنس والعِرْق والدين، وغيرها من اختلافات بين البشر.

وندرك جميعًا أننا، نحن البشر، لم نبدأ حياتنا على الأرض معترفين بهذه المبادئ. فعلى العكس، كانت المجتمعات البشرية الأولى ملتحمة بشكل ضيق حول حاجاتها وبقائها، وكانت تسعى إلى تحقيقها بتنافسها مع جماعات بشرية أخرى. وغالبًا ما كانوا يقصرون كلمة «إنسان» على أنفسهم فيتسقون بها حصرًا، وأما كلمتهم التي يطلقونها على غيرهم ويسقونهم بها فتنكر عليهم ضمنيًّا، أحيانًا، الصفات البشرية إنكارًا تامًّا (مثلاً، كلمات: «بربري»، «بدائي»، «همجي»). لقد مررنا بعملية طويلة وممتدة، تشتمل على ثورات محورية، وديانات عالمية كبرى، وتطورات فلسفية كالرواقية Stoicism وتنوير أوروبي (تنويرات أوروبية) في القرن الثامن عشر، وفي قرون أحدث، حملات كبرى ضد العبودية والغزو والاستغلال الاستعماري والحكم الإمبريالي، حتى وصلنا إلى الاعتراف بنزعة عالمية وإقرارها، ولو على مستوى النظرية.

ولا يمكن تفسير هذه العملية بواسطة توسيع بطيء وتدريجي لنطاق

التشارك الوجداني البشري. ثمة قدر منه، ولكن أعظم التطورات تضمنت انقطاعًا حادًا، ووعيًا بأننا مدعوون إلى تجاوز حدود تضامننا المعتادة والمريحة. فالفكرة الرواقية عن العالم بوصفه مدينة عالمية [كوزموبوليتانية] cosmopolis، والسطر الشعري من قصيدة «أنشودة الفرح» Ode to Joy «كل الناس يصبحون إخوة» [Alle Menschen warden Brüder]، والعبارة الكتابية [نسبةً إلى الكتاب المقدس]: «في المسيح لا يهودي ولا يوناني» -ذلكم كله يُكرّس فكرة أن علينا الخروج من حدود الدولة وأخوة الدم، والهُوية اللغوية أو الثقافية، إلى تضامنٍ أوسع.

وهذا الاختراق مصحوب بنشوة معينة؛ إذ نسمو عندما نحس بأننا نلبّي نداءنا الحقيقي بوصفنا بشرًا ، نداء لا يزال محجوبًا حتى الآن بآفاق ضيقة وصراعات لا أساس لها.

وبإيجاز، إحساسنا أنه بتلبية هذا النداء نترقى إلى شكل من الحياة البشرية أسمى وأكمل وأصدق، بوصفنا أفرادًا، وبوصفنا مجتمعات، وبوصفنا بشرًا بوجه عام. وعندئذٍ، تحدِّد مبادئ الأخلاقية الأرقى مثالاً أخلاقيًا معياريًا ورؤية للحياة الطيبة. وعند هذا المستوى، تسقط الحدود بين الأخلاقية ومعيار الأخلاق.

ويشترك معظم معاصرينا في الإحساس بأن طريقة العَيش هذه أسمى، وأن قصة كيف توصلنا إلى التعرف على هذه المبادئ هي قصة التقدم، رغم تخفُّفها بسبب ما فقدناه على الطريق، وبسبب حقيقة أن التقدم يكمن في الطموح فقط إلى حد كبير، نظرًا إلى أن ممارستنا لم تتلكأ فحسب، بل صارت أكثر رعبًا في بعض وجوهها.

لماذا تُجوهِل كثيرًا هذا الاندماج عند القمة بين معيار الأخلاق والأخلاقية؟ ولماذا يصعب التعرف عليه في الفلسفة الغربية الحديثة؟ ذلكم في جانب منه بسبب الشك العميق الذي طال تقاليد القدماء عن المعيار الأخلاقي في الثقافة الحديثة (مابعد القرن السابع عشر)، ولا سيما في أعقاب الثورة العلمية. لقد قدم لنا أفلاطون وأرسطو رؤى لطريقة بشرية في الحياة أسمى وأصح وأنسب، ولكن ما الذي يعنيه ذلك في ضوء علم الطبيعة الجديد مابعد جاليليو؟ إحدى سمات العلم الجديد الحاسمة، من حيث علاقته بسلفه الأرسطي، أنه تجنّب أي كلام عن مستويات الوجود الأسمى والأدنى، وركّز على علاقات سببية فاعلة وافعية. لقد زعم القدماء أنهم يُبيّنون لنا معنى الأسمى من خلال العقل، الملَكة التي يمكنها فَهم الطبيعة الحقيقية

للأشياء، ومن ثمّ الطبيعة البشرية. ولكن التدبير الجديد لا مجال فيه لنوع العقل هذا. فميتافيزيقا المادية materialism تُقصي هذا الإمكان. وهو ما سأسميه «الإقصاء المادي» materialist exclusion. وإحدى أحدّ إعادات صياغة ذلك هي صياغة جون ماكي الجديدة: «حُجّة الغرابة» argument from queerness. يقول ماكي: «إذا كانت هناك قيم موضوعية، فإنها ستكون صفات أو علاقات من نوع جدّ غريب، وتختلف تمامًا عن أي شيء آخر في الكون. وفي المقابل، إذا كنّا واعين بها، فلا بد أن وعينا بها يكون بواسطة مَلَكة إدراك أو حدس أخلاقي جدّ خاصة، تختلف تمامًا عن طرائقنا العادية في معرفة أي شيء آخر»[21].

* * *

ومن ثمّ، فإن ارتباطنا المعجب بهذا، أو بأي مثال أخلاقي آخر، لا بد وأنه قد أُعيد تفسيره بطرائق محرّفة. وإحداها «النزعة العاطفية» sentimentalism، وهي تقليد تراكم منذ هاتشسون Hutcheson، مرورًا بهيوم Hume وآدم سميث Adam Smith، ولا يزال يتردد بأشكال مختلفة إلى يومنا هذا[22]. يبدأ هذا الموقف من رد فعل ضد فكرة أن «العقل» يمكنه تقديم استبصار بمعيار أخلاقي، ناهيك عن تحريكنا إلى الفعل. ويعتقد صمويل كلارك Samuel Clarke أن هناك «علاقات أبدية غير قابلة للتبدل في طبيعة الأشياء نفسها... [بحيث] تكون الأفعال المتوافقة مع هذه العلاقات خَيِّرة أخلاقيًا، وتكون الأفعال العكسية شريرة أخلاقيًا»[23]. ولعل هذا منطقي في ضوء نظرية أفلاطونية أو أرسطية لشكل الإنسان، لكنه بالنسبة إلى العديدين في القرن الثامن عشر لم يعد منطقيًا. ما كان يحتاجه تفسير الأخلاقية هو القوة الحافزة؛ فافترض هاتشسون لسدّ هذه الفجوة «حِسًّا أخلاقيًا» moral sense، يُمكّننا من تمييز الخير والشر الأخلاقي، حِسًّا عاديًا يسمح لنا برؤية الألوان فقط، وفي الوقت نفسه يحفّزنا إلى حب الخير والسعي إليه، وتجنُّب الشر.

(21) J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977), 38.

(22) See Rachel Cohon, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Joseph Duke Filonowicz, *Fellow-Feeling and the Moral Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Shaun Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (Oxford: Oxford University Press, 2010); also another interesting position inspired by Hume: Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

(23) كما وَرَدَ في: Filonowicz, *Fellow-Feeling*, 158.

وبغضّ النظر عن المشاكل المرتبطة بمفهوم «الحس الأخلاقي» هذا، فإن الخطوة الحاسمة، التي اتخذها هيوم، كانت شرح التمييز والفعل الأخلاقيين بواسطة انجذاب -أصّلته في طبيعتنا، إلى حد كبير، قوةُ التشارك الوجداني- إلى سجايا الطبع، كـ«النزوع إلى الخير»، الذي يتجلى في أفعال تعود بالنفع على آخرين، وكذا بواسطة نفور من السّجايا والأفعال العكسية.

والآن، تنطوي الرؤية التي قدمتها هنا على بعض التشابهات مع رؤية هيوم. وذلك لأني أعتقد، مثله، أن إدراكنا -مثلاً- للفضائل الأخلاقية أو الغايات المثيرة للإعجاب أخلاقيًا، لا يمكن أن يكون دون انفعال، وأن حُدُوسنا هنا هي حدوس شعورية. ولكن الاختلاف حاسم هنا؛ فالميول التي يعزوها لنا هيوم وغيره من «أنصار النزعة العاطفية» هي ردود فعل غاشمة؛ تَستثيرها سمات طبع أو فِعْل معين، ولا يحفّزها بحالٍ من الأحوال استبصارٌ بـ **قيمة** هذه السمات. وذلك رغم أن هيوم وصف استجاباتنا الانفعالية بأنها «استحسان» أو «استهجان»، وهو وصف يبدو منه أنها تحمل قدرًا من الإيحاء بأن السمات تستحق هذا الاستحسان أو لا تستحقه[24].

وأما ما أقوله فهو أن جانبًا أساسيًّا من تحفيزنا عندما نفعل كامنٌ في استبصار بخَيْرية الفعل أو شرّه. ولا يمكن إيضاح هذا الاستبصار إلا في حده الأدنى. فالاحتجاج على بعض الاقتراحات الرهيبة قد لا يتألف إلا من تدخل يأخذ الشكل الآتي: «ولكنها جريمة قتل!». غير أن النقطة المهمة هي أنه يمكن، وفي بعض الأحيان يجب، قول شيء إضافي عما يكون خطأً هنا، وعن خَيْرِيّة طريقة العَيْش التي يُستبعَد منها هذا النوع من الأفعال أو يُحقَّر. فالعقل يتدخل عند تفكيرنا في هذا الموقف، لا ليحدد العلاقات السببية فقط، كما يعتقد هيوم، بل ليفسر الاستبصار الأصلي تفسيرًا هرمنيوطيقيًا أيضًا.

خُذْ حالتين يمكننا من خلالهما رؤية أن أطروحة هيوم عن الخمول التحفيزي للتفكير السببي تبدو مناسبة:

الحالة 1: أنت تُريني وسادة وثيرة ليّنة، وهي كذلك فعلاً. وفجأةً أرى

(24) بالطبع، يسمح هيوم لنا بإصدار مثل هذه الأحكام بالقيمة، لكنها تتعلق ببساطة بحقائق، مثلاً، عما إذا كان الفعل المَعْني قد وقع فعلاً بدافع الخير، أو بحقائق عن علاقات السبب والنتيجة؛ أي بحقائق خاملة في ذاتها من الناحية التحفيزية.

أنها ستجعل مقعد سيارتي أكثر إراحةً. وهنا، ينطبق تحليل هيوم فعلاً. فالراحة شيء أرغب فيه، وهذه الرغبة تحوّل الحقيقة الخاملة أصلاً بشأن الوسادة إلى نقطة انطلاق إلى الفعل. ولكن الرغبة في الراحة رغبة صمّاء ليس إلا؛ ولا يمكنك أن تجادل الناس بشأنها فتقول إن ذلك ليس راحة فعلاً، حتى وإن قلتَ: ركِّز على أشياء أسمَى، ولن يقلقك شأن الراحة.

وأما الحالة 2: أنت تشرح لي قاعدة العَتَلَة [قانون الرفع]، وتختمه بحديث عن تاريخه، وعن أرشميدس، وما شابه. وربما يبهرني ما تقوله فكريًّا، ولكنه يبقى خاملاً على مستوى التحفيز حتى أرى أنه يمكنني نقل صخرة كبيرة في وسط حديقتي. ولكن لماذا أريد فعل ذلك؟ لأضع منضدة كبيرة في المنتصف، ولماذا؟ لأجمع الأصدقاء والعائلة، في محيط جميل؛ ولكن لماذا؟ لأن تيار الحب يتدفق حينئذٍ، فنحقق نوعًا من التشارك. ولا تُعَدُّ رغبتي في ذلك مجرد رغبة صمّاء. وذلكم نستطيع رؤيته بطريقتين.

الطريقة الأولى، يمكن لشخص حكيم أن يقول: أصبتَ في سعيك إلى التشارك، ولكن التشارك يمكن أن يكون أعمق وأثرى إذا استطعت الانفتاح أكثر على أطفالك، فتشاركهم أفكارك، وما شابه. وليس ذلك مجرد مسار سببي إلى هدف أصلي تم تصوره في الأصل؛ فنحن نحوّل الهدف زاعمين أن هذه صيغة أفضل وأكمل مما كنا نهدف إليه في الأصل. إن التواصلَ المتزايد سمةٌ جوهرية للتشارك المتصوَّر حديثًا. وبعبارة أخرى، لقد أُعيد تصوره.

ثم أتلقى نصيحة ثانية: هذا أهم مما تعتقد؛ فاجعل له في حياتك حيّزًا أكبر. وتأْتلف هذه النصيحة مع الأولى. وغالبًا ما نأتي إلى هذا النوع من إعادة التقييم في مجرى الحياة (حتى دون نصيحة من آخرين)؛ ومن هنا يَنبلج الحدس الشعوري. وعندئذٍ، لا نتعامل مع أمور صمّاء.

فهل من الممكن تأييد موقف هيوم في نهاية المطاف؟ هل هو متماسك حتى؟ نحن نُقرّ بأن النزوع إلى الخير فضيلة. وتفسير هيوم له أننا نستجيب لسجيّة الطبع هذه، ولأفعال تُولِّدها بموقف استحسان قاطع. وهذا متفق عليه. ولكن هل هذه الاستجابة صمّاء ليس إلا، أم هي سمة فعلية تُميّز تكويننا الانفعالي، أم هي شيء أكثر من هذا، أيْ استبصار بخير أخلاقي (مظنون)؟

ما الفرق؟ إن رد الفعل الإيجابي هو مجرد رد فعل، على حين أن الاستبصار يمكن أن يعترف بـ -ولعله يدعو إلى- تمديد وتطوير وتوضيح.

الأكثر من هذا أن الاستبصار بالخير الأخلاقي يبيّن لنا شيئًا يمكننا الإعجاب به، شيئًا ننجذب إلى الإفصاح عنه في حياتنا، على حين أن رد الفعل ربما يفتقر إلى هذه السمات افتقارًا كاملاً.

ويمكننا إيضاح ذلك بحالة مُباينة. دعونا نقول إننا نعرف شخصًا مرحًا ظريفًا، يكثر من قول أشياء طريفة مضحكة، فيُبهجنا كلما حلّ علينا. لا شك في أنه يستثير فينا رد فعل إيجابي. فنحن نحبه، ونأنس به، ونقدّر صحبته، لكن ربما لا يوجد إعجاب، ولا إحساس يفرض علينا شيئًا من هذا، ولا استبصار هنا يدعو إلى مزيد من الاستكشاف. إنه يُضحكنا، لفترة من الوقت[25].

وأما في حالة النزوع إلى الخير فربما نتساءل: مِمّ يتألف النزوع إلى الخير حقًّا؟ وهل هناك أشكال أكمل وأصوب، تتجاوز أشكالاً أقل تطلبًا؟ وكيف يتناسب مع الحياة الطيبة؟ هل يتضارب مع فضائل أخرى، أو مع مآلات مرغوب فيها، وكيف يكون التعامل مع هذه التضاربات؟

هناك أكثر من إجابة معروضة لكل سؤال من هذه الأسئلة. فأحد اتجاهات التطور (التي تروق لي) تقول: نعم، هناك أشكال أسمى. فالنزعة إلى الخير تصبح أعظم وأروع إذا استطاع المرء النأي بنفسه عن طرائق الاستغراق في الذات العديدة؛ مثلاً عن دافع الظهور بمظهر جيد، أو الشعور بالسعادة أو التفوق، بسبب تباينه عن غيره من الأشخاص الأضأل، إلى حد الاستمتاع ببقائهم على حالة الضآلة التي هم عليها، مستثمرًا ذلك. وثمة حالات واضحة، يكون لدينا فيها حافز قوي يدفعنا إلى تجاوز هذا النوع من الشماتة، عندما نتعامل مع شخص نحبه ونريد مساعدته على الخروج من ورطة ذاته الضيقة. وأما أكمل أشكال النزوع إلى الخير فيكون عندما نتفاعل بهذه الطريقة مع أي شخص، وليس مع أحبائنا المقربين فقط.

تلك طريقة ربما يتطور بها الاستبصار. ولكن ثمة طرائق أخرى. فقد يعتقد شخص أن وتيرة النزوع إلى الخير هذا، البطولية، بل «المتصفة بأنها محبة»، تتطلب الكثير من المخلوقات الهشّة والأنانية التي نحن إياها؛ وأن هذا السعي وراء كمال مستحيل لن يؤدي سوى إلى تشويه الذات، وربما

(25) يذكر هيوم حالة من هذا النوع ليوضح عدوى الحالات المزاجية contagiousness of moods. انظر كتابه: *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section IX, paragraph 203. See David Hume, *Enquiries*, ed. I. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902).

إلى شكل من الشعور بالتفوق أسوأ. مثل هذا الشخص سيوصي بأننا يجب أن نرضى بالنزوع إلى الخير الأقل نزاهة لدى شخص عادي الإحساس[26]، ونتجنب البحث عن الكمال الأسمى، متخلّين عن «الفضائل الرهبانية».

وثمة موقف ثالث من شأنه أن يأخذ هذا الشك في نكران الذات إلى أبعد من ذلك، فيرى المحبة غطاءً لإرادة السلطة بطريقة ملتوية، تحفِّزها الكراهية والانتقام، في نهاية المطاف.

ولا أقترح هنا حلاً لهذه المسألة، بل أوضح فحسب كيف أن الاستبصار بخَيْرية النزوع إلى الخير يفتح الدعوات إلى مزيد من التطور، وأثناء ذلك يفتح سجالات محتملة، تتكشف هنا من خلال التباين بين أفق نكران الذات الأكبر، وموقف هيوم، ثم موقف نيتشه. وإنّ قضايا من هذا النوع تقع في قلب استفساراتنا وخلافاتنا حول معايير الأخلاق، كما سأجادل أدناه. وعلى وجه الخصوص، تلعب هذه الآراء المختلفة حول ما قد نطلق عليه «الاقتصاد الانفعالي» emotional economy لفضائل مقترحة، ومن ثمّ آراؤنا حول تحولات المعايير الأخلاقية البشرية الممكنة أو المستحيلة -تلعب كلها دورًا محوريًّا في هذه الخلافات.

ولكن ذلك كله يقود إلى السؤال: هل الاستجابة الإيجابية للنزوع إلى الخير، التي أشار إليها هيوم بحق، ردُّ فعل بسيط، أم استبصار شعوري (ربما يَتعيّن علينا تعديله لاحقًا، مع استمرار الاستفسار/الخلاف)؟ وما الذي توصل إليه هيوم؟ وما الذي كان بإمكانه التوصل إليه؟ يبدو أن رؤيته الرسمية لنظريته اعتبرت الاستحسانَ ردَّ فعل بسيط. إن الاعتراف بالاستبصار سيعني فتح الباب أمام العقل، أمام استدلال تأويلي يقبله الجميع، لا أمام حجج قاضية أو كشوف لما لا يمكن إنكاره. ومن ناحية أخرى، من الواضح أن الاستحسان لم يكن تفاعلاً تلقائيًّا مع مؤثر. فنحن يجب أن نُقِرّ بأن الفعل هو من أفعال النزوع إلى الخير قبل أن نستحسنه، وقد يتطلب ذلك الاستفسار عن نيّة الفاعل من فعله (هل كان لديه دافع خفي؟)، وأيضًا الاستدلال السببي (إذا كان الفعل قد أَضرّ بشكل واضح، وكان هذا واضحًا لفاعله، فهل كان من الممكن أن يكون خَـيِّرًا؟). ولكن الاستدلال الذي يعترف به هيوم لا يتعلق إلا بالسببية الغَرَضية الفاعلة، على حين أن تطوير استبصار أخلاقي يؤدي بالأحرى إلى تغيير، بل تحويل الهدف المنشود.

(26) [l' homme moyen sensual]: The average sensouos person.

ومن ثمّ، كان واجبًا على هيوم أن يتصور الاستحسان بوصفه رد فعل. ولكن هل هذا ممكن؟ أيْ هل يمكن أن يوجد رد فعل إيجابي (في هذه الحالة، على الأفعال الخيّرة والأشخاص الخيّرين)، يكون أساس رؤانا الأخلاقية/والمعيارية الأخلاقية، ولكنه مع ذلك ليس تعبيرًا عن استبصار أخلاقي (مظنون)، بل رد فعل بسيط؟ هل يستطيع أي شخص أن يتخيل فينومينولوجيا استجابةٍ من هذا النوع، تشبه مشاعرنا نحو رفيق مُسلٍّ، ولكنها في الوقت نفسه تدفعنا إلى بُغد الاستحسان والاستهجان الأخلاقيين؟

تأمّلْ ما يفعله هيوم حقًّا في نظريته عن الأخلاق. لقد انتهى به الأمر إلى إجراء مراجعة مهمة لرؤى أخلاقية تقليدية محددة، وفَصَلَ النزوعَ إلى الخير عن «الفضائل الرهبانية» المتمثلة في نكران الذات، وجَعَلها على الطرف المقابل في أخلاقية جديدة هي أخلاقية المنفعة والإنسانية. (هذا، رغم حقيقة أن القديس فرنسيس St. Francis يمكن اعتباره فارس النزوع إلى الخير المغمور بالمحبة، إذا سمحنا باستحضار مفارقة كيركيجارد Kierkegaard التاريخية). وهو ما يُعَدُّ اشتقاقًا لـ«ينبغي كذا» من «هو كذا»، بحماسة شديدة (ولم يستهجن هيوم هذا الاشتقاق).

وتأمّلْ أيضًا كيف يستحسن مَن يتبنّون الأخلاق الانعكاسية metaethics لدى هيوم، هذه المعايير الأخلاقية الجوهرية، غاية الاستحسان بوجه عام، بما تحمله من تشكُّك في نكران الذات وفي الدين. وسواء أكان هذا التحبيذُ صحيحًا أم خاطئًا، فيبدو أن شيئًا مريبًا في الاشتقاق.

وتنشأ مشكلة مماثلة، وانزلاق، من استحضار هيوم للتشارك الوجداني. إذ يعامل هيوم -والعديد من أنصار النزعة العاطفية- التشاركَ الوجداني بوصفه جذرًا أصمًّا surd. ولكن التشارك الوجداني، في الحياة الأخلاقية كما نعيشها واقعيًا، ليس مجرد شرط سببي في الخلفية يجعل الأخلاقية ممكنةً؛ إذ يوجد في أشكال ومتغيرات عدة، ويحتاج إلى تهذيب وتنمية.

خُذْ حالة الحماة في كتاب آيريس مردوك: حماة تعلمت أن تنظر إلى زوجة ابنها بمنظور جديد، منظور ألطف وأكثر خَيْرية، يسمح لهما بإنشاء علاقة إنسانية أقل توترًا، وأكثر انفتاحًا على استرسال التشارك الوجداني[27].

(27) Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 17.

أو خُذ موقفًا ربما يواجهه الوالدان، وغالبًا ما يواجهانه. فأنتما تعتنيان بطفلكما، ولكن الحافز مختلط ومتعدد الوجوه. وَثمّة يتعلق بالفخر بالطفل، وهو إما فخر بنفسكما لأنكما أنجبتما طفلاً كهذا، أو إحساس بأن ذلك الطفل يحقق حلمكما. ولكن لعلكما تحتاجان إلى التحرر نسبيًا من ذلك لكي تريا الطفل رؤية حقيقية، ما يريده، وما يسعى إليه، وما يحتاجه. يجب أن تُركِّزا على ما يتجاوز نفسكما؛ ضعَا جانبًا استثماركما العميق في الطفل لكي تتركاه يظهر بنفسه. ثمة ههنا نوع من التشارك الوجداني، ولكنه ليس ببساطة الأساس الواقعي للحب؛ بل يطلب أن يكون متحققًا.

وهذا يشبه توسيع النزوع إلى الخير الوارد أعلاه،، ويرتبط به ارتباطًا وثيقًا؛ فنحن نحتاج حقًّا إلى رؤية الآخرين خارج إسقاطاتنا الناتجة عن الاستغراق في الذات، لكي نطور فضيلة الحساسية المنفتحة التي وصفتها سابقًا. ولكننا غيّرنا ضروب الاستعمال: من التشارك الوجداني بوصفه جذرًا أصمًّا، وعاملاً تفسيريًا واقعيًا لمعايير الأخلاق البشرية، إلى التشارك الوجداني بوصفه فضيلة ينبغي علينا تنميتها.

* * *

في محاولة تناول «المباح» الأخلاقي من منظور الفلسفة الحديثة، نجد النزعة العاطفية تُبدِّل طبيعةَ الظواهر تبديلاً يكاد ألا يُرَى ولكنه حاسم[28].

وقد بُذِلَت محاولات منظمة لتفنيد النزعة العاطفية من منظور عقلاني. وبشكل واضح، إذا اشتققتَ خُلُقًا من رغبة واقعية، فستَغفل عن سبب كونه مُلزِمًا. لنفترض أنني لا أشارك ردودَ الفعل التي يحركها التشارك الوجداني، والتي ينسبها لي هيوم وآخرون، فهل أكون حينئذٍ مُجافيًا للأخلاقية، وغير قادر على الشعور بقوتها؟

تعني الحاجة الشعورية إيجاد طريقة لإثبات أننا ملتزمون بالأخلاق. وهكذا نأتي إلى محاولات تأثرت بكانط كمحاولات يورجن هابرماس وكريستين كورسجارد، وغيرهما، لكي نبيِّن أننا مُلزَمون منطقيًا، مثلاً، بقبول العالمية، تحت وطأة تناقض ذاتي؛ أدائي (كما قال هابرماس)، أو

(28) تُقرأ العديد من الإيضاحات الحديثة للرؤى العاطفية بوصفها محاولات لاقتراح مُثُل أخلاقية معيارية جديدة، على حين تحلل أو تفسر الأخلاقية البشرية. وهي دفاعات يتم تجاهلها Ce sont des plaidoyers qui s'ignorent. انظر مثلا: Slote, *Moral Sentimentalism*، وهو دفاع مقنع للغاية عن أخلاقيات العناية care ethics.

منطقي مستقيم (كما قالت كورسجارد)[29].

ولكن هذا، أيضًا، يُبدِّل طبيعةَ الظواهر. فبغضّ النظر عن حقيقة أن الحجج لا يبدو أنها تعمل، وأن السلوك الأناني، رغم إدانته، لا يبدو متناقضًا ذاتيًا، فإن ما هو مُلزِم بشأن الأخلاق تُبدِّله العقلانيةُ أيضًا. فما يجذبنا إلى اتباع الضوابط الأخلاقية ليس أننا نتجنب التناقض، بل انجذاب داخلي نحو طريقة في الوجود أسمى. ومرةً أخرى، يتألق حِسٌّ قوي بقوة هذا الانجذاب في كتابات العقلانيين، كما حدث مع العاطفيين، ولكنهم لا يستطيعون إعطاء تفسير ملائم له. ويخترعون حججًا مناهضة لخلفية الحُدُوس العالمية القوية. ومن داخل هذه الحُدُوس، يبدو حقًّا أنك تحتاج إلى سبب وجيه لاستبعاد أي شخص، وأنه من المستحيل العثور على هذه الأسباب. بل إن إخبارك بأنك تناقض نفسك لن يولد الحدس أبدًا. ولا توجد حجج قاضية يمكنها تحقيق ذلك. والعقل في هذا المجال لا بد أن يكون هرمنيوطيقيًّا.

ولكن يستمر الشعور بوجود شيء خاطئ غير مفهوم، يتعارض مع كل ما نعرفه، في الانجذاب الأخلاقي إلى طريقة أسمى في الحياة. ويبيّن العلم الحديث أن الطبيعة لا يوجد فيها أسمى وأدنى. إن الإقصاء الآلي يظل قويًّا.

كيف يظهر هذا؟ في العلوم الطبيعة، لا محلّ لهذه التصنيفات. ممتاز،

---

(29) لعلي اضطُرِرتُ هنا إلى صياغة حجة كورسجارد بطريقة غريبة. الفكرة الرئيسية أن البشر يتمتعون باستقلالية، الأمر الذي يعني أنهم قادرون على صوغ خيارات مبدئية وليست عشوائية؛ وهنا يعني خيارات نابعة من «هُويّتهم العملية»؛ وذلكم «وصف بموجبه تُقدِّر ذاتك، وصف بموجبه تجد حياتَك تستحق العَيش، وتجد أفعالك تستحق التعهُّد والالـتزام». Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.3.1. الهُويّات العملية ضرورية إذن للبشر. فبوصفك إنسانًا، يجب عليك تقدير القدرة على الاختيار، وتجعلها هذه الهوياتُ ممكنةً. بل يعني ذلك أن عليك تقديرها في الآخرين أيضًا. وتنبثق أخلاق التنوير من فَهم الاستقلال هنا. فـ«نحن كائنات مستقلة؛ نختار إقرار غايات بعينها دون غيرها. وما يرشد خياراتِنا هُويّتُنا العملية. ولكن هذه القدرة على إرشاد نفسك هي قدرة تتمتع بها بوصفك كائنًا بشريًّا. لذا، يجب عليك تقدير الإنسانية فيك، وذلك يعني تقديرها في الآخرين أيضًا» (ibid.,3.49). القضية هي: ما يكونه شكل «يجب» هنا. فعند مستوى، تبدو «يجب» منطقيةً: إذا لم تقدِّر الإنسانيةَ، فستتناقض مع نفسك؛ وقد يكون الرد: وماذا في ذلك؟ ولكننا يمكن أن نفهم الأمر على النحو الآتي أيضًا: ما إن ترى قيمة الفاعلية الإنسانية، وكيف تعبر عن كرامة فوق كل الكائنات الأخرى، فلن تملك إلا أن تحترمها. وهنا يعود بالحجة إلى مصدرها الكانطي، قيمة كرامة [Würde] الفاعلية العقلانية. ولأن كورسجارد فيلسوفة تحليلية، فيبدو أنها تسير وفق الاستعمال الأول؛ ولكنها بوصفها كائنًا بشريًا، فمن الواضح أنها في مكان ما ضمن الاستعمال الثاني. ولكن حتى هذا سيترك قيمة مملكة الغايات Kingdom of Ends بلا وصف كامل. ويريد سكانلون Scanlon، في كتابه *What We Owe and Being Realistic about Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2014)، تجنُّب مثل هذا الاحتكام إلى قيود عدم التناقض. لكن تفسيره «التعاقدي» contractualist للصحة والخطأ الأخلاقي يبدو مُركزًا -حَصرا- على الأخلاقية بمعناها الضيق، وعلى الحجة من جهة «المبادئ». ومع ذلك، وجدتُ الكثير من نقاط الالتقاء، بالاحتكام إلى التوازن الانعكاسي، وأننا نبدأ دائمًا الانعكاسَ ونحن في غمرة الأشياء، مدفوعين فعليًا (بما يبدو لنا) أسبابًا صحيحة.

ولكننا لا نتعامل مع طبيعة غير حية، مجردة من الكائنات البشرية. ومن الواضح أنه دون البشر لا يمكن أن توجد معايير أخلاقية تهتم بالحياة الطيبة عند البشر. ولكن ماذا لو أن البشر أنفسهم لا يمكن تفسيرهم إلا من منظور علوم الطبيعة مابعد جاليليو؟ هنا نأتي إلى افتراض غالبًا ما يُقبَل دون حجة، ويكمن وراء عدم الارتياح هذا لمعايير الأخلاق. وهذا الافتراض مشكوك فيه للغاية.

ولكن لا يزال السؤال مطروحًا: ما إحساسك بالأسمى؟ هل تعني أن يكون الناس أسعد فحسب؟ ولكن ما علاقة ذلك بأخلاق مُلْزِمة؟ نعم، الافتراض القائل إن حياة تكون أسمى يتماشى مع فكرة أن هناك رضًا عميقًا يرتبط بالعَيش بهذه الطريقة. لكن هذا لا يمكن التعبير عنه بمجرد القول: «أسعد»، كما لو كان هذا الرضا مثل أي إشباع للرغبة، وثمة فحسب المزيد منه كميًا. بل الفكرة هي أن الرضا أعمق ويحمل وزنًا أثقل. لقد بدأنا في تكرار النوع نفسه من الاستعارة: أسمى، أعمق، أثقل. ولكن ذلك لا يعني أننا نتحرك في دائرة. لأننا نعرف جميعًا ما يعنيه القول بأن الرضا الذي نَجْنيه من إنجاز عملنا، أو من رؤية أطفالنا وهم يكبرون، أو من الإسهام في جلب السلام والخير للبشرية، أعمق وأثقل وزنًا من غيره. وبالطبع، الافتراض هنا هو أننا نحقق إمكانًا بشريًا حاسمًا كان يمكن إهماله وعدم الاستجابة له لولا ذلك. ومع كلمة «إمكان» potentiality، نقترب بشكل واضح من منطقة أفلاطون-أرسطو، ويجب ألا يكون السبب فكرتهم عن الشكل Form. بل تتنوع الأسباب المطروحة بتنوع القصص السببية التي يستدعيها الناس لتفسير و/أو تبرير رؤاهم ذات المعايير الأخلاقية.

ولكن لعل التزاماتنا الأخلاقية المعيارية الأعمق ستحمل في طياتها دائمًا قدرًا من الإلغاز، حتى بعد المحاولات الهرمنيوطيقية الأكثر إقناعًا، وبعد أفضل القصص السببية. ربما يجب علينا أن نظل دون تفسير مُرضٍ لما تعنيه كلمة «أسمى». لكن البقاء في هذا الإلغاز، مؤقتًا على الأقل، أفضل من اختراع تفاسير تلبّي متطلباتنا في مستوى ما ورائي، بينما تُشوِّه الظواهر الأساسية وتغطي عليها.

* * *

تهدف الحجة المذكورة أعلاه، ولعلها جدّ طويلة، إلى إظهار أن الأخلاق لا يمكن عزلها عن معايير الأخلاق. فهما يشكلان حزمة لا يمكن تحليلها إلى وحدتين قائمتين بذاتهما. وإذا كنا نطلق عليها علم الأخلاق Ethics

بالمعنى الواسع، فإنها تشمل عناصر أخرى أيضًا. فهي تتضمن فَهمًا لأشكال ممكنة من التحفيز البشري يمكن أن تُقوي الفعل الأخلاقي أو تعوقه، وتفسيرًا لما أسميته، أعلاه، «الاقتصاد التحفيزي» للخير.

فما المعوقات؟ غالبًا ما تكون الإجابة: أنانية [أو حبّ الذات egoism] بكل بساطة. لكن العوائق يمكن أن تكون أكثر تنوعًا. فأسباب عدم الامتثال حتى للحد الأدنى من الأخلاقية العالمية أصعب من أن تُحصَى. لقد تحدث كارل بارث عن «التراخي» أو «القصور الذاتي» inertia [Trägheit][30]، إلا أن هناك طرائق ووجوهًا أخرى عديدة للفشل (أو ما أسماه فرانسيس سبافورد «الميل البشري إلى التدمير»)[31]: ضيق الرؤية، عدم فَهم الآخر، الانزلاق إلى رُهاب الأجانب xenophobia (لعلها أنانية جماعية)، إغراق النفس في مشاكلها الخاصة، الاستغراق في الاستياء من التجارب الخاطئة التي نمر بها، وما شابه. وعندئذٍ، يحدث إسقاط ألوان الشر على الآخرين من أجل الشعور بالرضا؛ والدفاع عن الهُوية من خلال رفض/إقصاء غير المريحين، لا سيما مَن يُزعجوننا؛ ومهاجمة مَن يثيرون صراعاتنا الداخلية. ولذا، فإن نظرة أخلاقية معيارية دون فكرة عن معوقاتها، بهذا المعنى، تُعَدُّ ناقصة للغاية. والاعتقاد بأن القانون هو جوهر المعيار الأخلاقي يسهّل غالبًا الوقوع في فخٍّ من الفخاخ التي ذكرتها توًّا.

ولكن إحساسنا بالتحفيزات ينطوي أيضًا على عوامل إيجابية. ما الذي يحركنا إلى فعل الخير؟ تتنوع الإجابات هنا تنوعًا واسعًا. فهناك المحبة المسيحية agape، أو الكارونا البوذية karuna[32]، أو التشارك الوجداني بمعناه عند هيوم، أو احترام القانون الأخلاقي كما عرّفه كانط، أو إحساسنا بكرامتنا بوصفنا كائنات بشرية، وما يقتضيه هذا الإحساس. ولكن مهما تكن الإجابة، فعادةً ما تكون الحالة أننا بعيدون كل البعد عن أن نكون مدفوعين حصريًا بهذا الدافع الأسمى أو ميّالين إليه. إن أي معيار أخلاقي سيُبرز اتجاه تحول محتمل سيجعلنا أقدر على الإحاطة بالخير وفعل الصواب[33].

(30) Karl Barth, *Church Dogmatics: Volume II, Part I: The Doctrine of God,* trans. Rev. T. H. L. Parker et al. (Edinburgh: T&T Clark, 1957), 173–75.

(31) [the human propensity to fuck things up] «HPtFtU». Francis Spufford, *Unapologetic: Why, despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (London: Faber and Faber, 2012).

(32) كارونا: إحدى مراحل التطور الروحي في البوذية. (المترجم)

(33) وبالطبع، قد يكون لدى بعض الأشخاص تطلعات أخلاقية أقل سموًّا، و/أو ربما يرون أنفسهم أقرب إلى

وتتفاوت هذه التحولات التي أُبرزت تفاوتًا واسعًا؛ وبعضها بعيد المدى أكثر من البعض الآخر. وبعض وجهات النظر الدينية تضع حاجزًا عاليًا: القداسة المسيحية، الصحوة البوذيّة؛ وقد رأينا أيضًا وجهات نظر مُلْحِدة أبرزَ أتباعُها تحولاتٍ يعتقد معظم الآخرين أنها غير واقعية، كالشيوعية عند ماركس Marx.

وهذا يحملنا على السؤال عن كيف يحدث التحول مهما كان تصوره؛ الأمر الذي يثير مسألة ما أسميته «المصادر الأخلاقية»[34]. ما الذي يمكن أن يُقوّي التزامنا بالخير أو الصواب، أو حماسنا له؟ وما الأشياء التي ندركها أو نتأملها أو نتصل بها، يمكن أن تبثّ فينا هذه القوة؟

إن كل معيار أخلاقي يقترح إجابةً. كانت إجابة أفلاطون هي تأمل مثال الخير. وفي التقاليد الدينية الإبراهيمية، كانت التقرُّب إلى إله إبراهيم عبر الصلاة والالتزام بالشريعة، أو الإخلاص للمسيح؛ وفي تقاليد أخرى، قد تكون الإجابة ارتباطًا استسلاميًّا [بهاكتي] bhakti، وإخلاصًا لشيفا Siva أو كريشنا Krishna؛ أو تدبُّر الحقائق النبيلة الأربعة Fourfold Noble Truths. وعند كانط، يثير فينا تأملُ قانون العقل المعطى بذاته جلالاً [Achtung]؛ أو نجد أنفسنا وقد أثارها مبدأ التضامن البشري العالمي نفسه.

ولكننا يمكن أن نكتسب القوة والإخلاص والتفاني، على سبيل الاستثناء، من أشخاص يتصرفون بشكل خيِّر أو صائب: قديس، أو بطل، أو قائد سياسي استثنائي (مثلاً، نيلسون مانديلا Nelson Mandela)، ممن تجاوزوا إغراء الطموح الشخصي، أو الاستياء، أو الرغبة في الانتقام، ويحرّكهم الخير العام. فالتفكير في مثل هؤلاء الناس والتواجد معهم، يمكن أن يبث القوة بهذه الطريقة.

وبطريقة مماثلة، فإن الاتصال بالطبيعة، وقوة الحياة التي نحسّها فيها؛ والانعكاس على الخير في الطبيعة البشرية، وقوة الحب المستمرة في الحياة البشرية؛ والعودة إلى الأعمال العظيمة في الفن والموسيقى والأدب، في عمقها وقوتها الكامنة، وفي ما تقوله عن الروح البشرية -كل هذا يمكن أن يكون قوى هائلة.

---

تحقيقها مهما كانت. لكنهم واعون بالضرورة أيضًا بأن الآخرين مقصّرون، وستكون لديهم بعض الآراء حول العقبات التي تجعل الآخرين يفشلون، وما التحفيزات التي ساعدتهم على النجاح، بل يكونون أحيانًا مُملّين في شرح ذلك لك.

(34) See Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

وفيما يتعلق بكل تلك المصادر، تنشأ قضية، ألا وهي: كيف تُقوينا؟ هل لمجرد أنها تثير فينا رد فعل إيجابي للغاية؟ أو تمنحنا القوة فعلاً؟ مِن الواضح أن مَن يؤمنون بالمصادر الدينية المذكورة توًا، قد شعروا بأن هذه هي الحال. ولكن ماذا عن الإلهامات النابعة من الطبيعة والفن؟ عندما تحرّكني الطبيعة، فهل هذه مجرد حقيقة تخصّني (أو على نحو أقل ذاتية، تخصّ معظم البشر)؟ أو هل توجد قوة سارية في الطبيعة أتلمسُ التواصل معها فاتحًا نفسي عليها؟ عندما تحرّكني السيمفونية التاسعة لبيتهوفن Beethoven، فمن الواضح أن القوة التي أشعر بها هي قوة الروح البشرية المسؤولة عن إبداعها. والحالة هنا مشابهة لحالي عندما يلهمني إنسان عظيم، كمانديلا مثلاً. ولكن هل يقف شيء آخر وراء هذا الإنجاز البشري، كما توحي كلمات الحركة الرابعة في السيمفونية التاسعة؟

وفي حالة الطبيعة، والمصادر الدينية على وجه التحديد، ستُثار حتمًا مسألة رد الفعل الذاتي مقابل القوة الموضوعية.

والفكرة هي أننا كثيرًا ما يكون لدينا، عند التعرف على هذه المصادر، إحساس بماهيتها. فالمؤمن المسيحي لديه حدس شعوري بأن قوته في الحب نابعة من أن اللّٰه يحبه[35]، لا من تفاعله مع فكرة اللّٰه؛ أو ربما يكون إحساسه أن ما يدفعه الآن هو هذه الفكرة فقط، إلا أنه يمكن أن يوجد المزيد في مرحلة أخرى من التطور الروحي. وعندما تحدث وردزورث عن «حركة وروح/تدفعان كل الأشياء التي تفكر، وكل موضوعات الفكر،/ وتسريان خلال كل الأشياء»[36]، كان يشير بوضوح إلى ما أحسَّ به خارج نفسه.

وثمة أشكال من الفن، شاعت في عصر مابعد الرومانسية، سعت جاهدةً إلى إنتاج ما يمكن أن يُطلَق عليه «التجليات» epiphanies، ويبدو أنها تَلفتنا إلى هذه المصادر الخارجية (وسنذكر المزيد منها أدناه). ولكنها غير محدَّدة وجوديًا غالبًا، ناهيك عن حقيقة أن هذا الإحساس بواقع مستقل غالبًا ما يكون مصحوبًا بشكٍّ لا ينفصل عن الإيمان.

* * *

(35) See 1 John 4:10, 19.

(36) William Wordsworth, «Tintern Abbey,» in *William Wordsworth: The Pedlar, Tintern Abbey, the Two Part Prelude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), lines 100–102.

ولذا، تدمج حزمةُ علم الأخلاق Ethics، الأخلاق morality ومعايير الأخلاق ethics، والمعوقات التحفيزية، والمصادر. وهذه بدورها تثير أسئلة عن أصلها الذاتي subjective في مقابل أصلها المتجاوز للشخصي transpersonal، الأمر الذي يثير قضايا تتعلق بما أسميته في القسم السابق القصة السببية التي يقتضيها علم الأخلاق أو يفترضها. ومن الواضح أن الحزمة الأخلاقية والقصة السببية تتداخلان وتُكمل إحداهما الأخرى. فهما تُشكلان حزمة أوسع وأكمل.

ما المُقنع في حزمة من هذا النوع؟ إنه في الأساس، ولا بديل عنه، الحدس الشعوري، حتى عندما يبذل المرء أقصى ما في وسعه للسيطرة على الاضطراب والعمى وعدم القدرة على مواجهة حقائق معينة، وما شابه. وهو ما يُتحدَّث عنه غالبًا بوصفه «التجربة» التي تشكل أساس اقتناعنا.

ولكن يوجد شيء آخر يستحق بقدر أكبر هذه التسمية، ألا وهو تجربة الاجتهاد لتصبح أفضل، أو لتكون أقرب إلى المصدر. لأنه في هذه المحاولة، ومهما كانت ضعيفة، تلعب كل هذه الجوانب المذكورة أعلاه دورًا ديناميكيًا. فكيف تشتدّ سيطرة المصادر علينا؟ لعلك سترى، كما رأى أرسطو، الممارسة الدائمة للفضيلة بوصفها الطريق إلى الاقتراب من غايتك؛ ولعلك ستفكر بالأحرى في تحييد نقاط ضعفك بتجنُّب مواقف معينة. ولكن من المرجح أنك ستنجذب إلى اتخاذ خطوات أخرى.

لعل الخطوة هي التأمل، ولعلها تقليد نماذج معينة؛ أو الصلاة إذا كان فهمنا إيمانيًا، أو عن طريق ممارسة الأعمال الخيرية، أو مزاولة أسرار مقدسة، أو تجارب روحية من أنواع محددة؛ فالبوذيون قد يمارسون أشكالاً معينة من التأمل أو تجارب أخرى لكي يحرّروا أنفسهم من خداع النفس وأوهامها. ويتشكل إحساسنا بالقوى الإيجابية والعوائق السلبية، ويُصقل باستمرار في هذا النوع من الارتباط النشط بها. وذلكم جوهر التجربة التي تؤكد إحساسنا الأخلاقي المبدئي أو لا تؤكده.

ثمة بنية ثابتة هنا، عبر كل متغيرات النظرة الأخلاقية المعيارية: نحن نُجرِّب نداءً، سواء كان من طبيعتنا، أو من نفسنا الباطنة، أو من طبيعة الواقع، أو من الله؛ ونستجيب لهذا النداء في محاولة للعيش بطريقة أفضل، و/أو في محاولة لتجاوز قيودنا وعَمَانا، و/أو سعيًا إلى أن نكون أقرب إلى الله، وأن نكون قادرين على القول برضا: «فلتكن مشيئتُك»؛ أو غيرها؛ وهذه الاستجابة إما أن تنتج استجابة مقابلة فنصبح أحسن حالاً؛

أو نحرّر أنفسنا من الذات بشكل أكبر؛ أو نكون أقرب إلى الله؛ وإما أن تُسقطنا هذه الاستجابةُ المقابلة في المادية. وتلك هي بنية التجربة التفاعلية التي تؤكد/لا تؤكد التزاماتنا الأخلاقية المعيارية المبدئية. وإنّ طبيعة هذه التجربة لَهي التي تقنعنا أو تفشل في إقناعنا بمصدر النداء: من أنفسنا، أو من الطبيعة، أو مما يجاوزهما[37].

هل التحولات التي خاطرنا بحياتنا على أساسها ممكنة حقًّا؟ أو هل تخفي بعض الوَهْم، كما افترض نيتشه عندما جعل أساس المحبة في الاضطغان ressentiment؟ أو هل نصمّ الآذان عن نداء إلى تحول أصح وأصلح، بعدم الحساسية، أو الاستغراق في الذات، أو عدم القدرة على رؤية الناس على حقيقتهم التي هم عليها؟

ولعلنا نخمّن أن بنية النداء هذه، والاستجابة له، بنيةٌ موجودة عبر التاريخ البشري؛ وأن أحد تجلياتها الأبكر تَمثل في طقوس تهدف إلى إعادة اتصالنا بالآلهة، أو بالنظام في الكون. والتغيير الظافر في التاريخ، الذي تُوصَف تطوراته الأخيرة غالبًا بـ«العَلْمنة» secularization، يؤدي إلى «المحايثة أو الحلولية» immanentization: عند بعض الناس، لم يعد يُنظَر إلى النداء والاستجابة المقابلة بوصفهما «متعاليين» transcendent بمعنى أو آخر؛ لم يعودا منبثقين عن شيء يتجاوز الطبيعة أو يتجاوز الإنسان. وتضيف هذه الأشكال المحايثة أو الحلولية immanent forms إلى سلسلة الإمكانات البشرية، بدلاً من استبدال الأشكال «المتعالية» forms «transcendent» التي سبقتها. ولكن هذه الإضافة تغيّر تصورنا الكلي للبنية وأشكالها الممكنة.

ذلكم جوهر التأكيد «المباشر» أو «الداخلي» أو «التجريبي» لإحساسنا بالمعاني الأخلاقية المعيارية، وليس الحدس الشعوري الثابت بالصحة إلا وجهًا له، أو راسبًا من رواسبه. لكن حدوسنا الأخلاقية المعيارية يمكن التحقق منها بطريقة أخرى، «داخلية» أيضًا. فربما نتساءل عما إذا كانت بعض حدوسنا متوافقة مع حدوس أخرى، بالقدر نفسه من القوة. وهو ما قد يؤدي بنا إلى تغيير بعض اقتناعاتنا، بحثًا عما يسميه جون رولز

(37) لعل الوصف في هذه الفقرات يقدم رؤية جذ صادقة لحياتنا الأخلاقية، ولا يمكن تعميمها. فمن المؤكد أن بعض الناس في الأساس راضون تمامًا عن أنفسهم. لا شك في هذا. ولكن هؤلاء الناس سيكون لديهم أيضًا فكرة عما يجعل من الممكن لهم أن يكونوا خيّرين أو ناجحين أو فعّالين أو أيًا كان ما يعجبهم؛ وهي السمات التي يفتقر إليها غيرهم من الأقل حظًا أو موهبة. ومن المؤكد أنهم سيهتمون بألا ينزلقوا من الأعالي التي بلغوها، إلى مستوى أشخاص متوسطي القدرة.

«التوازن الانعكاسي»[38].

والأكثر من هذا، توجد طرائق «غير مباشرة»، أيضًا، للتأكيد أو الدحض. فالحزمة المكونة من الأخلاق ومعايير الأخلاق والتحفيزات والمعوقات وقصتها السببية، تقدّم لوحة من التحفيزات الممكنة وتحولاتها المحتملة؛ وهنا لا بد من طرح سؤال: كيف تقدم هذه اللوحة معنى، ليس فقط لتجربتنا الخاصة، بما في ذلك أي تغيير (ربما على نطاق صغير) قد نحسّه في أنفسنا؛ بل الأكثر من هذا، ما حجم المعنى الذي تقدمه لسرد الحياة البشرية المستمر كما نراها من حولنا، وفي التاريخ؟ المسألة مسألة هرمنيوطيقا: هل يمكن لمعنى أضفيناه على أشياء واجهناها بتأويل منافس أن يفسر هذه الأمور، مثلاً تنويعات الفعل والشعور، والتمييز بينها، وهو ما لا نستطيعه؟ وبغضّ النظر عن مدى ثبوت إحساسنا الشعوري في حزمتنا المختارة، فإن مواجهة ناجحة من هذا النوع ستُبيّن أنه غير مناسب. وذلكم يتجاوب مع ما أسميته في نهاية القسم السابق المسار «الخارجي» أو «غير المباشر».

* * *

لقد استعملتُ كلمة «هرمنيوطيقي» في الفقرة السابقة، وفي موضع أسبق أثناء المناقشة في هذا القسم. ولعل هذا الاستعمال يحتاج إلى مزيد من التفصيل. تستند الكلمة بمعناها المستعمل هنا، إلى أصداء علم/فن تقليدي يسمّى هرمنيوطيقا hermeneutics، كان يهتم بتفسير النصوص، ولا سيما الكتاب المقدس. وكانت غايته إنشاء أفضل معنى ممكن للنص.

ولكنه صار يُطبّق الآن في الفلسفة المعاصرة، وأُطبقه هنا على الفعل البشري. لماذا هذا التمديد؟ لأن تفسير الفعل البشري أو ردود الفعل، أو الاستجابات، أو المواقف، لا ينطوي على تحديد الأسباب فحسب؛ بل يستلزم أيضًا إضفاء معنى على هذه الأفعال والاستجابات. وإضفاء المعنى، يعني جَعْلَ الأفعال/الاستجابات قابلة للفَهم، ولكن بالمعنى الخاص لـ«الفَهم» الذي نسميه «الفَهم البشري»[39].

---

(38) Rawls, *Theory of Justice.*

(39) أستحضر بشكل واضح تقليد «الفَهم القائم على التشارك الوجداني» [التفهُّم] empathetic understanding [Verstehen]، الذي طَرَقَ أرضَ العلوم الإنسانية منذ فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey. ويؤكد ماكس فيبر Max Weber أنه لا غنى عن «التفهُّم» في تفسير الأحداث والبنى الاجتماعية في التاريخ. انظر مناقشته لـ«الأفراد التاريخيين» في: «Objectivity in Social Science,» in *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed.

ولذا، يغلب أن نقول أشياء من قبيل: (1) «لا أستطيع فَهمه. يبدو أنه يخرِّب أثمن أهدافه ويقوِّضها». أو (2) «يبدو رد الفعل هذا مبالغًا فيه، ولا مبرر له»، أو (3) «يبدو أنه يتعمّد إثارة المعارضة»؛ أو (4) «لماذا عبَّرت عن طلبها بتلك الكلمات التي تكاد تضمن الرفض؟». وفي كل هذه الحالات، يُعَدُّ الفاعل مبهمًا (مؤقتًا) بالنسبة لنا؛ ولا نستطيع فَهمه.

ونحن نفسر بشكل صحيح، وندرك معنى الفعل/الاستجابة، عندما نضيف، أو نعقِّد، نطاقَ المعاني أو التحفيزات الفاعلة هنا حقًّا. فعلينا إثراء فَهمنا لَمشاهد المعنى التي يتصرف ضمن حدودها هؤلاء الفاعلون. وقد نستعمل هنا صورة مختلفة فحسب، فنتحدث عن كوكبة دوافع.

ففيما يتعلق بـ (1)، لعلنا نحدد في الفاعل إرادةَ فشل. فهذا الفاعل عند مستوى ما، وفي جانب من جوانبه، يخشى النجاح؛ ولا يمكنه التعامل مع النجاح. وفيما يخص (2)، نلاحظ أن محاوِرَه استعمل كلمات بَدَت مهدِّئة، لكنها أثارت ردود فعل قوية لدى الفاعل، حيَّرتنا للوهلة الأولى ولكنها قابلة للفَهم في ضوء تاريخه. والكلمات المستعمَلة «استفزّته». وأما فيما يتعلق بـ (3)، فنحن نحقق التماسك عندما نحدد نوعًا آخر من إرادة الفشل بخلاف الموجود في (1): الفاعل يريد حقًّا، عند مستوى معين، الاستمرار في النضال، ليُبقي على استمرار الخلاف؛ فهذه المعركة تُحييه، وهو يقتات عليها. وبالنسبة إلى (4)، نرى أن هذه الكلمات أساسية لهُويّتها، ولإحساسها بالنزاهة؛ لذا كان عليها صوغ طلبها بألفاظ دينية، حتى عندما تخاطب عَلْمانيين دوجماطيقيين عُتاةً.

إن التفسير الهرمنيوطيقي يسعى إلى إضفاء معنى (بشري) على الفاعل والفعل، وتحاول الحجة الهرمنيوطيقية إيضاح أن تفسيرًا أفضل من تفسير آخر منافس. وقد اعتُرِفَ في وقت مبكر بأن هذا الأمر يتطلب نوعًا من الحجة الدائرية circular argument. وغالبًا ما كان الهدفُ، في السياق الأصلي لتفسير الكتاب المقدس، إيضاحَ فقرة ملتبسة أو غامضة. ولكن القراءة المقدّمة لهذه الفقرة أو الآية يجب أن تضفي المعنى داخل حدود المعنى الكلي المفترض للسِّفر بأكمله، وللكتاب المقدس بأكمله في نهاية المطاف.

---

Edward Shils and Henry Finch (Glencoe: Free Press, 1949), 70 and ff.

ومن ثم، يشترط فيبر على أي تفسير سوسيولوجي ألا يكون «ملائمًا سببيًا» فحسب، بل «ملائمًا من حيث المعنى» أيضًا [sinnhaft adäquat]. انظر النقطة 7 في مفتتح الفصل

«Basic Sociological Terms» in *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. .Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 11–12.

ومن ثم، يمكن للمرء أن يستعمل معنى الكل لإضفاء معنى على الجزء. ولكن سؤالاً يمكن إثارته دائمًا: هل نفهم معنى الكل فَهمًا تامًّا؟ لعل المعنى الذي نراه في هذه الآية يستوجب مساءلة فكرتنا عن الكل، بما يؤدي إلى إعادة تفسير. ومن الممكن الجدل في كلا الاتجاهين، فالهرمنيوطيقا تقتضي نوعًا من الدائرة، حيث يتعين على المرء الموازنة بين الحجج المحتملة في أي اتجاه إحداها ضد الأخرى.

ثمة دائرة هنا، ولكنها ليست دائرة فاسدة. فهي لا تعني «حجة دائرية» مذمومة، حيث يخلص المرء إلى نتيجة من مقدمات منطقية. فالمسعى هنا، على العكس، جَعْلُ الحجج في كلا الاتجاهين تُحدِث توازنًا يصل المرء من خلاله إلى أقصى إدراك لمعنى النص.

وقد أشار هيدجر، ومن بعده جادامر وريكور[40]، إلى أن شيئًا كالدائرة الهرمنيوطيقية يحدث في محاولاتنا فَهم ما أُسمّيه هنا «المعاني البشرية». والـ«نصوص» هنا يمكن أن تكون أحداثًا، أو مراحل في حياة الأفراد أو المجتمعات، أو التاريخ البشري؛ أو نستطيع البدء من التجارب الفردية: مشاعر، أفعال، قرارات، ومحاولة تحديد معناها. فمهما يكن المعنى الذي نعزوه إلى الجزء لا بد أن يكون له مغزى داخل الكل، الذي يساعد معناه على التحديد أيضًا. فالقرار الفردي ينوب، في هذه العلاقة، عن جزء من حياتي بكامله وقع فيه؛ وتنوب نقطة التحول الثوري عن فترة بأكملها في تاريخ المجتمع تعكسها؛ وتنوب استجابتي الانفعالية اللحظية عن نسق مشاعري بأكمله.

وأعتقد أن فكرة الدائرة الهرمنيوطيقية يمكن تعميمها من أجل فَهم كيف نتعامل مع شبكات معانٍ متعالقة، أساسية لفَهم نفسنا البشرية، كمعنى الفخر مقابل العار، في تباين مع الإدانة مقابل البراءة، وكذلك موضوعاتها الملائمة التي ذكرتُها في القسم الأول؛ أو المشاهد الأخلاقية التي تربط المعايير والفضائل والتحفيزات الإيجابية والسلبية التي وصفتها في هذا القسم. لأنه هنا أيضًا، أيُّ تغيير في كلمة يُقلق الشبكةَ، ولا بد أن تُصادق عليه تغييرات في بقية الكلمات. ويمكن استعادة التوازن إما بإجراء تصديق، أو برفض التغيير المستحدث.

(40) Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962); H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004); Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Éditions du Seuil, 1986).

وتوجد أمثلة في مناقشة الحجج في كلا الاتجاهين، أعلاه. قلتُ مثلاً إن استحساننا للنزوع إلى الخير يجب أن يُفهم بوصفه استبصارًا مظنونًا بالخير، لا بوصفه رد فعل غاشم أو أعمى، بسبب أن هذه التجربة تنفتح على سلسلة كاملة من الاستدلال الهرمنيوطيقي. وتنطلق الحجة هنا من احتمال أن يولِّد الجزء نوعًا معينًا من الكل. ولكن توجد حجج أيضًا في الاتجاه العكسي: نيتشه مقتنع غاية الاقتناع بأن المطالبة بالرحمة لا يمكن أن تصدر إلا عن إرادة العبد في القوة ليقبل صحتها الظاهرية. ويحدث التوازن عندما يتوصل المرء إلى تفسير معقول على كلا المستويين معًا؛ أو إذا قلنا بأسلوب النفي المزدوج، عندما لا يوجد تشويه واضح على أيِّ مستوى. وعادةً ما تكمن الحجة الهرمنيوطيقية في إيضاح شيء تشوِّهه رؤيةٌ منافسة أو لا يمكن تفسيره.

* * *

وإذا عُدنا إلى «الحِزَم» الأخلاقية التي ناقشناها أعلاه، فإن التمييزات الأخلاقية/المعيارية الأخلاقية التحفيزية المدمجة في أي حزمة منها تنطوي على توقعات حول الكيفية التي ستؤثر بها البدائل في حياة البشر من حولنا وفي التاريخ. وتتعلق المسألة الهرمنيوطيقية بما إذا كانت هذه التوقعات تتحقق وإلى أي مدى؛ أو بعبارة أخرى، بما إذا كانت تمسك فعلاً بالنسيج الغني لهذه الحياة والتاريخ، أم تجعلنا غير قادرين على التقاط بعض السمات الرئيسية أو الفروق الدقيقة فيها.

في الحالات الأربع المذكورة أعلاه، كان لا بد من توسيع كوكبة الدوافع الفاعلة إلى أبعد مما بدا ظاهريًا أنه غايات الفعل، من أجل إضفاء معنى عليه. ويمكن أن تنشأ حجج بشأن قدرة كوكبة معينة من الدوافع بوجه عام، ترتبط أحيانًا بنظرة أخلاقية معيارية أو أنثروبولوجيا فلسفية أعمّ، لإضفاء معنى على الفعل البشري. فثمة حجج مفادها أن مؤيدي نظرية الاختيار العقلاني لا يستطيعون تفسير الكثير من الأفعال السياسية، ومنها كيف يُصوِّت الناس. ويمكننا أن نرى كيف أن وجهات النظر المتنافسة حول التحفيز الأخلاقي، الذي أثرتُه أعلاه بين المسيحيين وأتباع هيوم وأتباع نيتشه، تدعو بشكل إيجابي إلى محاولات قام بها غير واحد لإظهار أن منافسيه لا يستطيعون إدراك معنى أفعال ومشاعر وتطلعات منتشرة، نراها في حياة البشر.

وقد اندلعت جدالات مماثلة بين مدارس مختلفة في التفسير التاريخي.

فانتقد فرانسوا فوريه مدرسة المؤرخين **الماركسيين** للثورة الفرنسية على أساس أن تفسيرهم لعهد الإرهاب Terror بوصفه حالة طوارئ عسكرية خارجية وداخلية لا يفسر خطاب روبسبيير المهووس بالفساد والنقاء. ويرى فوريه أن هذه الظاهرة ظلت بلا تفسير ضمن حدود التيار السائد في التأريخ الجمهوري[41].

لنأخذ مثالاً آخر، ولنفترض أني على وشك التصرف بكرم، ولكني أواجه تحديًا. ولا يتعلق التحدي بهذا الفعل عينه، فمَن يعارضني لا يقول: «الكرم في عمومه خير، ولكنه في هذه الظروف ستحلّ عواقب وخيمة». بل يتم تحدي الكرم نفسه بوصفه فضيلة.

وأستطيع أن أرد على هذا أنا أو الآخرون: نحن نشير إلى قدوة، فكل الذين نُعجب بهم كرماء؛ أو نقول إن الكرم يساعد على إنشاء وتطوير علاقات ودّية منسجمة وثيقة العُرَى، مقابل علاقات عدائية وممزقة وصراعية. وبعبارة أخرى، يتوافق الكرم مع تأسيس نظام أفضل، ويساعد عليه. وإذا كنا نعيش في مجتمع مسيحي أو بوذي، فإن القدوة وأشكال الفَهم السائدة للنظام الخيِّر تدعمان هذه الفضيلة.

ولكن منافسي يقرأ آين راند Ayn Rand، التي تسلّط ضوءًا جديدًا تمامًا على هذا الفعل: التخلي عن فرصتي في تحقيق العظمة، مُضحيةً بسُبُلي في الإنجاز لأساعد طفيليات حقيرة متشبثة. وتقترح أخلاقًا بديلة، أخلاق العظماء الذين يبدأون من ذاتهم ويعتمدون على ذاتهم، وباختصار الإنسان الأعلى [السوبرمان] Übermenschen.

إن صراعَ التفسيرات بعيدُ المدى، ويشمل قراءات مختلفة جذريًا للإنسان العادي من غير النخبة. ولكن هذا ما يجعلها قابلة للنقاش التأويلي. فهل هذا تفسير معقول حقًّا لسلوك البشر؟

* * *

تلك هي أنواع القضايا المتنازع عليها بين الحِزَم المختلفة، ويمكن أن تلعب دورًا في إقناعنا بتغيير الحزمة التي تجذبنا إليها حدوسُنا الشعورية أو تحسينها أو إعادة تأكيدها. ويمكن لحجج هرمنيوطيقية من هذا النوع أن تساعدنا في الحكم بين نظرات أخلاقية مختلفة، عن طريق اختبار الكوكبات

(41) François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

التحفيزية التي تفترضها كل نظرة. وهذه القضايا المتعلقة بما يجعل الحياة البشرية بوجه عام ذات معنى، إلى جانب نقاشنا حول القصص السببية الخاصة بكل منها، يؤسسان معًا ما أسميه الطريقة «غير المباشرة» في دعم رؤانا الأخلاقية أو دحضها؛ على حين أن محاولة إدراك مغزى تجربتنا الأخلاقية النضالية التي هي في صميم الفحص «المباشر» لحدوسنا، هي في حد ذاتها تمرين تأويلي. وكلاهما يساعدان على تحديد نظرتنا. ولا يمكن أن تأتي الحدوس المقنعة الجديدة إلا من خلال الطريق المباشر، وأما الحجج من النوع غير المباشر، المتعلقة بإعطاء المعنى أو إدراك المغزى بوجه عام، فقد تثير تحديات يتعيّن علينا مواجهتها.

ويحدث هذا التفاعل بين حدوسنا الشعورية واضطراباتنا الداخلية المحتملة والوعي الانتقائي والفطنة الهرمنيوطيقية في مقابل خلفية يتطفل عليها عدم اليقين والشك. فمن ناحية، تظل المعاني التي تفتحنا لغتُنا عليها، ذلك المشهد الداخلي، غامضةً دائمًا بعض الشيء، وتتطلب مزيدًا من الإيضاح. ومن ناحية أخرى، أشكال العمى التي تظهر بوصفها عوائق والتي تدركها جِزمتُنا الخاصة -كالميل إلى إسقاط شرّنا نحن على الآخرين من حولنا- لا يمكن لها إلا أن تثير الشكوك حول فطنتنا. فإلى أي مدى نسقط فريسة أشكال أخرى من الشيء ذاته؟

وإذا عدنا إلى نقطة الخلاف بين هيوم والعقلانيين المعاصرين له، نجد أن هيوم كان على صواب عندما رأى أن اقتناعاتنا الأخلاقية تنشأ في حدوسنا الشعورية؛ ولكنه كان مخطئًا في اعتقاده بأن هذه الحدوس تجري بمعزل عن العقل. فالاستدلال ليس من النوع الأداتي فقط الذي يعترف هيوم بدوره في تحديد أحكامنا. كّلا وليست وظيفته تحديد «علاقات أبدية غير قابلة للتغيير في طبيعة الأشياء»، كما التمس منه كلارك Clarke. الأصح أن الحدوس تقدم استبصارات، وأما الاستدلال بشأنها فهو عملية هرمنيوطيقية[42].

* * *

كنتُ أتحدث طوال الفقرات السابقة، في الأساس، عن الاستدلال الأخلاقي بين مواقف جدّ متباعدة، حيث قد يتحدى المسيحيون أو الليبراليون العالميون النيتشويين أو أتباعَ آين راند. ولكن رغم حدوث انقلابات جذرية بين هذه الأطراف الراديكالية، فإن الشكل الأشيع في التغيير الأخلاقي أقل

(42) See my «Reason, Faith, and Meaning» in *Faith and Philosophy* 28, no. 1 (2011): 5-18.

درامية. ومن الأفضل وصفه بأنه نمو أخلاقي أو معياري أخلاقي، يصل بنا إلى رؤية المزيد مما يتطلبه أو يعنيه الموقف الأساسي الذي نقبله.

وغالبًا ما يترافق هذا النوع من النمو في الاستبصار مع قدرة متنامية على الفعل بموجب اقتناعاتنا الأخلاقية؛ إذ يتلازم الوضع الأفضل مع الرؤية الأفضل غالبًا، كما ذكرتُ في نهاية القسم السابق. وهو ما يتضح بشكل أفضل من خلال معاينة طريقة الاشتغال تلك في نطاق خاص من الرؤى الأخلاقية. اسمحوا لي أن آخذ النطاق الذي يتضمن المبادئ الأخلاقية المهيمنة في مجتمعنا المعاصر، التي تقدِّس حقوق الإنسان العالمية والالتزام بمنح المساعدة الإنسانية لكل المحتاجين، سواء كان هذا الأفق مدعومًا بفلسفة كانطية أو نفعية، أو بالمحبة المسيحية أو الرحمة البوذية ahimsa.

قلتُ في موضع سابق من هذا القسم إن هذا النوع من الأخلاقية يتطلب فضائل معينة، ومنها الحساسية القادرة على فَهم الآخرين ومدّ يد العون بسخاء لهم. وهو ما يتضح عندما نتجاوز دوائرنا المألوفة، ونجد أنفسنا في مجتمع متعدد الثقافات، أو عندما ندعم فعلاً إنسانيًّا في بلاد نائية. ولكن هذه الحساسية ضرورية أيضًا في المجتمعات الأكثر تجانسًا لأن العديد من الاختلافات ربما لا يلاحظها الناس بسهولة في مواقف القوة/السلطة النسبية relative power، كما لفتت النِّسوية المعاصرة انتباهنا مرارًا وتكرارًا في العقود الأخيرة. ودون هذه القدرة على رؤية الاختلاف -«الاقتدار النافي» عند كيتس- فإن أفضل القواعد الأخلاقية (من حيث المبدأ) غالبًا ما ستُطبَّق بطرق تُحبط العديد من الناس أو تحجبهم أو تُسيئ إليهم.

وإنّ هذا النوع من الانفتاح ضروري عندما لا يكون القانون الأخلاقي المقبول متصلِّبًا في شيء جامد، بل غير إنساني، كما يحدث غالبًا. ويمكننا التفكير في عدم الحساسية نحو حاجات النساء ورد فعلهن في العديد من الدوائر الذكورية حتى اليوم؛ وفي التطبيق الصارم للعلمانية secularism [laïcité] في فرنسا المعاصرة (التي نقلّدها في كيبيك Quebec تقريبًا)؛ وفي الاستخفاف الصارخ بين العديد من كبار رجال الدين المسيحي بالضرر الناجم عن إساءة معاملة الأقل منهم. بل إن القادة الروحيين البارزين يمكن أن يكون لديهم نقاط عمياء، كما نرى في تعامل يوحنا بولس الثاني مع حركة لاهوت التحرير liberation theology والجماعات الأساسية base communities[43].

(43) الجماعات الأساسية: هي مجموعات دينية مسيحية مستقلة. (للترجم)

وتؤدي ممارسة فضيلة الانفتاح تلك، إلى مزيد من الاستبصار بما تتطلبه الأخلاقية، وتفتح الأخلاقية المُحسنة الطريق إلى استبصار أزيد. فتنفتح قضايا جديدة، ولا بد من البحث عن طرائق جديدة في تناولها. كما يفتح إدراك الاختلاف أعيننا على معضلات بعينها، كانت مخفية تحت تجانسات مُسقَطة سلفًا. فالممارسة الدينية فيما بين المهاجرين حديثًا قد تتخذ أشكالاً مختلفة عما يُقرّه تقليديًا أفراد المجتمع المُضيف؛ الأمر الذي يتطلب تعريفات جديدة لما أسميناه «الممارسة الحرة» للدين. وربما تُقلِقُ هذه التغييراتُ العديدَ من أفراد المجتمع المُضيف.

أو في مجتمع خارج لتوّه من نظام حكم ديكتاتوري، قد يكون من الصعب الجمع بين المطالب الكاملة للعدالة العقابية ضد مرتكبي انتهاكات حقوق الإنسان في ظل الحكم القديم، وبين الحاجة إلى بداية جديدة تجتذب دعم جميع الأطراف. وهو ما يوجهنا، من ثمّ، إلى وجهة جديدة من وجهات الإبداع الأخلاقي: كيف نستطيع إبداع أشكال جديدة من المصالحة والثقة المتبادلة، من شأنها أن تتيح لنا اجتياز المعضلة بين العدالة نحو أخطاء الماضي من ناحية، وخلق أساس جديد للتضامن والتماسك الاجتماعي من ناحية أخرى؟ هذه قضية صعبة، وقد حاولت لجنة الحقيقة والمصالحة الجنوب أفريقية حلّها، وهو ما واجهته العديد من البلاد الأخرى.

ونستطيع أن نرى من خلال هذا المثال ما يمكن أن ينطوي عليه تنامي الاستبصار الأخلاقي، وما يمكن أن يصل إليه من مدى بعيد أيضًا. فالانفتاح على الاختلاف، وهو ما تفرضه الطموحات العالمية لنظامنا الأخلاقي، يمكن أن يؤدي إلى تعديل النظام ذاته، فيجعله أكثر مرونة وإنسانية. وذلكم يمكن أن يسلط الضوء، من ثمّ، على بعض المعضلات الأخلاقية؛ الأمر الذي يؤدي إلى إحداث تغييرات سياسية يمكن أن تساعدنا في حلّ هذه المعضلات، أو على الأقل تجاوزها، بخلق أساس لمزيد من تبادل الثقة والتضامن. لقد كنا طوال الوقت نتبع السلك الناظم لما يتطلبه المبدأ الأساسي لنظامنا لكي ندركه بشكل متكامل[44].

(44) ناقشتُ هذا النوع من التقدم الأخلاقي/المعياري الأخلاقي مناقشة أطول في:
«The Perils of Moralism» in *Dilemmas and Connections* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), chapter 15 ; and in Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 703-10.

## 4

وأما إذا عدنا الآن إلى سؤالنا عن كيف تتغير الثقافات وتنشأ معانٍ جديدة، فيمكننا أن نرى أن الإفصاح اللفظي ليس إلا جزءًا من القصة. ففي هذا المجال، تعمل القوة التأسيسية للغة أيضًا على مستوى الأداء التجسيدي (كما ذكرتُ سريعًا في القسم 2 أعلاه). ولذا، صَوَّرتُ -في الفصل الأول- راكبَ الدراجة البخارية بأنه يقدم معنى جديدًا إلى عالمنا، معنى لم يجد له كلمةً بعدُ (وربما نختار له لفظة ‹macho› [فخور بالرجولة] للتعبير عنه). إن التعبير الجسدي هنا تأسيسي بطريقة أوضح وأكثر مباشرةً. وتنطوي عملية إدخال معنى جديد ونشره في عالمنا على كل من الأداء الجسدي والإفصاح. يبدأ الشباب بالحديث عن الأداء «الرائع» «cool» و«المسترخي» laid back، ويتصرفون أيضًا بهذه الطريقة. ويتحير العديد من الكبار ولعلهم يَنفرون أيضًا. ولكن بعد حين، يسلِّم الجميع بالمعنى الجديد ويفهمونه جزئيًا على الأقل، حتى وإن ظل الكثيرون مستنكرين ويريدون المقاومة.

إن الأداء الجسدي حاسم هنا، بل ينبغي علينا ملاحظة أن هذا الإفصاح يُشكّل أيضًا المعاني التي نعيشها بطريقتها الخاصة، ومن ثمّ يختلف عن أنواع الإفصاحات التي نبتكرها لتحقيق إمساك أفضل بالموضوعات المستقلة. وسأناقش وجهًا آخرَ من أوجه القوة التأسيسية للأداء في الفصل السابع، حيث سأفحص كيفية ابتكار الأسس والعمل على إدامتها.

ولا يمكن للأداء أن يقوم بوظيفة الإفصاح اللفظي، لأنه يعمل، إذا جاز التعبير، عند مستوى إفصاح أقل. فالمعنى المؤدّى حديثًا (كفخر قائد الدراجة البخارية برجولته، أعلاه) يأخذ موقعه في شبكة المعاني -«مشهدنا»، إذا استعملنا الاستعارة التي قدمتها سابقًا- وفي الوقت نفسه يغير المشهد أيضًا. بل يستدعي إفصاحًا لفظيًا إذا أردنا فَهمًا أفضل لما يعنيه. ونستطيع الحديث هنا عن سُلَّم من التعبيرات الإفصاحية. وتأتي التعبيرات المؤدَّاة عند الدرجة السفلى تمامًا. ويمكننا فَهمها فَهمًا أزيد عندما نتمكن من إعطائها اسمًا، وتحديد بعض سماتها المعيارية. ولكن هذه الخطوة يمكن أن تدعها غامضةً بعض الشيء أيضًا. لذا، نكون مضطرين إلى الذهاب أبعد، وتقديم نوع من الوصف الأتمّ، ذكرتُه في القسم السابق، ألا وهو أن نبيِّن موقع هذا المعنى في شبكة أكبر أو «مشهد» أوسع؛ وربما نقدم قصة تحكي كيفية ظهوره في عالمنا، فنفسّره في ضوء التطورات الثقافية والسياسية والتاريخية

(تفسيرًا سببيًا)؛ وربما نوضح الدور الأبعد الذي يلعبه في حياتنا، من حيث علاقته بمعانٍ أخرى؛ وربما نقدم تعليلاً يفسر لماذا نشعر به ولا يشعر به غيرنا؛ وربما نقول إن لوحة التحفيزات التي يفترضها تعطي تفسيرًا أفضل لحياتنا وتاريخنا.

وهكذا، فدرجات السُّلم الثلاث هي: الأداء؛ الإفصاح اللفظي بالاسم والسمات الحاسمة؛ التفسير الأتم لوظيفته في حياتنا. فكِّر مثلاً في تفسير بورديو للطريقة التي يتعلم بها صغار أهل منطقة القبائل [في الجزائر] Kabylie احترام كبارهم[45]. فهي تبدأ بغرس سجيَّة معينة؛ حيث يتعلم الصغار الانحناء دون النظر إلى أعين الكبار؛ فيتعلمون التعبير عن الاحترام بالأداء الجسدي (السُّلّمة الأولى). ولكن بعد ذلك، تُجمَّع الأشياء المختلفة التي يقومون بها لإظهار الاحترام والانحناء والإذعان، وما شابه، تحت كلمة أو كلمات مثل «الاحترام» (السُّلّمة الثانية). وقد يتم هذا التجميع في نثر إيضاحي عادي، مثلاً بتعريف الاحترام، أو نظام شفري لكيفية إظهار الاحترام. ولكن من الممكن أيضًا أن يتم ذلك عبر قصة أو رقصة أو تصوير شخصيات نموذجية، وكل ذلك يقع في عالم الرمز.

وعلى مستوى آخر، ربما يُعطى الصغار فكرة أكثر تطورًا عن السبب الذي لأجله يستحق الكبار الاحترام، ما يفعلونه للجماعة، ومدى أهميتهم، والعلاقات القيّمة التي يحافظ عليها احترامُ الشباب، والتي يمكن أن تتعرض للخطر بسبب الوقاحة أو اللامبالاة (السُّلّمة الثالثة).

ويستند استيعابنا العادي لمعنى من المعاني إلى الدرجات الثلاث جميعها. فلا يمكننا أن نستعيض فقط بالوصف اللفظي في الدرجة الثانية (الكلمة الواصفة) أو الدرجة الثالثة (الأساس المنطقي للكلمة الواصفة)، ونتجاهل فَهمنا المجسّد لما يعنيه أداء المعنى. فنحن في الأصل نتعلم ما الحب والاحترام والتقدير والكرم، وما شابه، من خلال إيماءات وأفعال جسدية: الاحتضان، الملاطفة، الرعاية، الإنصات، وهلمّ جرًّا. ويتطور استيعابنا للإيماءات، كإيماءات الحب مثلاً، ولكن يظل فَهمنا للحب مركوزًا في هذه الإيماءات متعلقًا بها.

ذلكم السبب، كما جادلتُ أعلاه (في القسم 3)، في أن تطبيق نظام شفري، مثلاً معاملة الناس باحترام، يقتضي فضائل معينة، كالحساسية نحو حاجات الآخرين وتطلعاتهم، والمروءة والكرم والانفتاح أيضًا. وإنّ

(45) Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958).

امتلاك هذه الفضائل يعني استيعاب «إيماءات» الاحترام داخليًا بوصفها جزءًا من استجابة المرء العفوية.

* * *

وأريد الإشارة إلى ملاحظة اعتراضية هنا: إن وجود الدرجة الأولى، وهي الأداء الجسدي، يبيّن أن كل إنشاء المعنى المتعلق باللغة ليست له بنية العلامة، بنية التمثيل، التي تمكّن المرءَ من التمييز بين العلامة والشيء، بين الدال significant والمدلول signifié. فسلوك راكب الدراجة البخارية **لا يدل** signify على الفخر بالرجولة machismo (إذا اخترنا هذه الكلمة هنا)، بل **هو** فخر بالرجولة. وبالطبع، ما إن يصبح الأسلوب معترفًا به، حتى يمكنني التقاط نوع من التباهي ينبهني إلى أن الشاب الذي أتعامل معه هنا مفتخرٌ برجولته masho. ولكن بالنسبة إلى راكب الدراجة نفسه، فهذا النوع من الانقسام بين الإشارة والمدلول غير ممكن. وقد أوضحت هذه النقطة بطريقة سريعة للغاية في الفصل الثالث. وهذا جزء مما قصدته هناك.

* * *

ولذا، غالبًا ما تكون الدرجة الأولى أمرًا لا مفر منه، بل ربما تبقى الأشياء عندها؛ أو تتوقف عند الدرجة الثانية. وفي كثير من الحالات لا توجد مرحلة منفصلة نكون فيها عند الدرجة الأولى فحسب؛ إذ قد تعمل الدرجتان الأولى والثانية معًا لإدخال معنى جديد؛ أو يمكن تقديمه ببساطة عن طريق الإفصاح اللفظي. إلا أن صورة السُلم البلاغية تساعد على إيضاح كيف ترتبط هذه المستويات أحدها بالآخر عندما تقدَّم كلها. والعلاقة بينها علاقة هرمنيوطيقية، أي تفسّر الدرجتان الأعليان الدرجةَ السفلى وتوضّحانها، بطريقة مشابهة للهرمنيوطيقا الأقدم التي أوضحت النصوص.

وقد بذل بول ريكور الكثير من الجهد لاستكشاف هذه العلاقة. ويبدأ وصفه الفعلي لها مع الفصل الختامي من كتابه «المتناهي والذنب» Finitude et Culpabilité[46]، بعنوان «الرمز يثير الفكر» «The Symbol Gives Rise to Thought» [Le Symbole Donne á Penser»]. فرموز وميثولوجيا التفسيرات المبكرة للشر، كالخطيئة

(46) Paul Ricoeur, *Philosophie de la Volonté, Tome 2: Finitude to Culpabilité: La Symbolique du Mal* (Paris: Aubier, 1960), conclusion.

بوصفها نوعًا من الرّجس غامضةً؛ وتستدعي تفسيرًا من خلال «الفكر»، أي بكلمات مسؤولة فلسفيًا. فهي تستدعي ذلك، ولكن محتواها لا يقدّم بهذه الكلمات على نحو كامل وشامل. ففهمُنا لهذه القضايا لا يمكن أن ينصهر في لغة واحدة.

ولاحقًا، أثار ريكور فكرة مماثلة، لعلي أكون عرضتها أثناء المناقشة في هذا الفصل. إن لغة معانينا، التي نعبر عنها بكلماتٍ منطقُها الدلالي تأسيسيّ، تستدعي مزيدًا من التفسير. والكثير منها، كـ«التفسيرات الأتم» في الدرجة الثالثة، يستعمل أيضًا كلمات ذات منطق دلالي «إشاري» أكثر ألفةً من الناحية الفلسفية. إن تقديم قصة سببية تُعلّل، مثلاً، الظروف التاريخية لإدخال معنى معين إلى عالمنا، تقتضي منا الحديث عن تطورات سياسية واقتصادية وثقافية، تظهر الآن في علم الاجتماع أو الدراسات التاريخية بوصفها موضوعات مستقلة. فنحن هنا أمام «خطاب مُختلِط»[47]، يتضمن كلمات مستمدة من أشكال منطق دلالي، وهذا النوع من التفسير يقاوم الاختزال إلى لغة متجانسة تستعمل كلمات إشارية فقط.

ولكن هذا النوع من الاختزال يظل غايةً لدى العديد من المفكرين. بل إنه الغاية المحددة لنوع بعينه من «المادية»، يتأثر تأثرًا عميقًا بالتفسيرات النموذجية في العلوم الطبيعية مابعد جاليليو، التي تتحاشى الإحالة إلى المعاني البشرية تحاشيًا تامًّا، ناهيك عن المعاني المتجاوزة للبيولوجي.

وليس الحاصل أن ريكور يعتقد أن ألفاظ المعنى لا يمكن التخلص منها أو استبعادها؛ فهو يدرك أهمية ما يسميه «هرمنيوطيقيا الارتياب» hermeneutics of suspicion، التي قدّم كل من ماركس ونيتشه وفرويد أمثلةً نموذجية ذائعة عليها. فليست كل هرمنيوطيقا تكتشف معنى، يمكن للمرء إثباته. كان ريكور يشك -فقط- في أننا سننجح في التخلص تمامًا من كلمات المعنى ذات المنطق الدلالي التأسيسي. وحتى بعد أن نجح ماركس ونيتشه في نزع الثقة عن الأفكار الميتافيزيقية الأقدم كالتراتب الهرمي مثلاً، نجد أنفسنا منجذبين إلى أفكار جديدة كالمساواة الديمقراطية، لا يمكن تداولها بكلمات إشارية محضة، بل تستند استنادًا حاسمًا إلى طرائق فَهم الذات وإلى تخيلات اجتماعية. ويستلزم تعدد أشكال المنطق الدلالي تعددًا في أشكال منطق التحقق أيضًا، كما رأينا أعلاه.

(47) [discours mixte]: «mixed discourse»; Paul Ricoeur, *Réflexion Faite* (Paris: Éditions Esprit, 1995), 36.

(المزيد عن ذلك في الفصل السابع).

* * *

عندما تحدثتُ عن سلّم الإفصاح وعلاقات التفسير بين الدرجات الثلاث، لم أكن أريد بحالٍ افتراض أننا منخرطون دائمًا في تفسير فعّال ونشط، وأننا نجمع بين الدرجتين العُليين من خلال تأويل الدرجة السفلى. بل على العكس، فقد أُدخِلنا منذ نشأتنا الباكرة إلى مجال تفسيرات عالمية قائمة بالفعل. وهذه التفسيرات العالمية تتألف من شبكات ممارسات نلتزم بأدائها، وقد أُفصِح عنها في شبكات أو «مشاهد» معانٍ، تُبرّزها تفسيراتٌ أتمّ لنشأتها وأسبابها. والتوصل إلى تفسيرات جديدة وأوصاف شارحة يصبح أمرًا ضروريًا عندما نقدم معاني جديدة؛ كما يصبح هذا العمل ضروريًا أيضًا عندما تنشأ توترات في التفسيرات العالمية المستقرة.

وذلكم ما نجرّبه اليوم مرارًا وتكرارًا بسبب تغيرات دينية وأخلاقية واسعة المدى. فمثلاً، اهتزت تفسيرات عالمية سابقة، كان يُنظر فيها إلى مدونة أخلاقية بوصفها معطاة مباشرة في نص الكتاب المقدس، وفقدت مصداقيتها لدى العديد من الناس، على حين ظلت قوية لدى آخرين. وأما مَن لا يستطيعون الاستمرار بالطريقة القديمة فيضطرون إلى إعادة تنظيم فَهمهم الأخلاقي والروحي، إما بالتخلي عن دينهم أو بتبنّي طريقة جديدة تمامًا في عَيْشه. أو مرة أخرى، تصطدم بعض سمات الأخلاقية الجنسية التقليدية -كإدانة العلاقات الجنسية الشاذّة- مع معيار أخلاقي معاصر هو عدم التمييز، الذي اكتسب إلحاحًا أكبر من خلال تنامي معيار أخلاقي هو الأصالة. وإنَّ توترات من هذا النوع تجبرنا على ابتكار وصياغة آفاق جديدة. ولكن بالنسبة إلى كثير من الناس عبر التاريخ وحتى اليوم، ظل ممكنًا، بل إلزاميًا، البقاء داخل بيت المعاني الذي شيَّده لهم أسلافهم.

**5**

ولكن، فلْنعد إلى مناقشة كيف تقدَّم معانٍ جديدة وكيف تصاغ مفردات جديدة: نحن نرى جيلاً شابًا يقدم معنى دقيقًا جديدًا (chilling out in the backyard, that's cool, man) [الاسترخاء في الفناء الخلفي، هذا رائع يا رجل]. أو من الممكن أن يستهلّ مُصلِحٌ معنى عالميًا جديدًا: ما الذي أفاده الأثينيون من زعم سقراط بأن الحياة غير

المدروسة لا تستحق العَيش؟ (ويمكن للمرء أن نتخيل أحد المُحلَّفين يتمتم قائلاً: من أي شيء تكون هذه الحياة غير المدروسة؟ إني أصوّت بالإدانة). إن ما نحتاجه شيء أكثر من مجرد الوصف.

وفي هذه الحالة، لدينا سقراط؛ فهذه الحياة هي ما يفسّر العبارة. وهذه الحياة مؤدّاة قبل أن يعطيها سقراط اسمًا. وهذه هي الحالة التي يأتي فيها ابتكار المعنى من خلال الأداء.

وهذه الحالة أبعد من أن تكون حالة منعزلة. إذ نستطيع أيضًا الاستشهاد بمبتكرين أخلاقيين أو دينيين عِظام آخرين من أمثال المسيح أو بوذا. ولكن ينبغي ألا نحصر انتباهنا في الحالات «الأعلى». فأسلوب الحياة الذي تشير إليه وتسمّيه كلمةُ «الغندور» dandy قدّمه بو برومل Beau Brummel في أوائل القرن التاسع عشر، ثم علّق عليه لاحقًا بودلير Baudelaire وجعله ذائعًا. وثمة نطاق كبير من أساليب الحياة المخترعة ربما نميل إلى أن نطلق عليها «شِبه أخلاقية» «quasi-ethical»؛ لأنها تمثل لدى ممارسيها سمات الحياة الطيبة، ولكننا ننظر إليها -بل إلى ممارسيها أنفسهم- وقد لا نريد ادعاء أنها «أخلاقية». ولعلنا نريد القول بأن الغَندورية Dandyism هي على الأصح مثال «جمالي»؛ لولا أن نيتشه قد علّمنا أن هذا الحد بين الأخلاقي والجمالي مَساميٌّ وغير يقيني وإشكالي.

وقد ننظر إلى طريقة الحياة التي تكون فيها كلمةُ ‹cool› [رائع] كلمةَ استحسان، بوصفها ساقطة في الظلال شِبه الأخلاقية نفسها.

* * *

ولكن كيف نأتي بالكلمات لإيضاح معنى جديد، حتى قبل أن نؤدّيه، في بعض الحالات؟ وكيف يفهمنا الناس أحيانًا حتى دون مساعدة الأداء الجسدي؟ وكيف نفصح عن مجالِ ما يمكن قوله، ونوسّعه؟

من الممكن أن تمنحنا بعض الأمثلة التي عرضتها في الفصل الخامس -في محاولة لكشف أوجه قصور نظرية ديفيدسون عن المعنى، القائمة على اشتقاق مُبَرْهنات من البَدَهيّات- إحساسًا بما يكون على المحك هنا. فما يُوسّع ما يمكن قوله، لا يمكن أن يستمد من بَدَهيّات سابقة على هذا التوسيع.

دعونا ننظر في بعض هذه الأمثلة: استعارة ترتكب خطأً تصنيفيًّا واضحًا: حَرَثَ الرئيسُ المناقشةَ. فالتوتر بين هاتين الصورتين اللتين لا يمكن الجمع بينهما -الرئيس الذي يرأس الاجتماع، والفلاح الذي يحرث الأرض-

يحرّك لحظة الاستبصار ويثيرها، حيث ترى سلوك الرئيس في ضوء جديد.

ويحدث الأمر نفسه مع تقديم كلمة جديدة، مثل ‹cool› [رائع] في الإنجليزية المعاصرة. فَكِّر في الانتقال من الشمس إلى برودة الظل، وفَكِّر في تناول مشروب بارد هناك؛ فثمة متعة رائقة، بلا اضطراب، تنساب مع استرسال الأشياء. ثم يستعمل شخص الكلمة ليصف بها الموسيقى التي نسمعها. أو يستعملها آخر ليصف اقتراحًا بالذهاب إلى وسط البلد حيث توجد حانة بعينها. في البداية قد لا نفهم الفكرة. ولكنك بعد ذلك تفهم الاقتراح: يمكن الاستمتاع بهذه الموسيقى، وتلك الزيارة إلى الحانة، على هذا النحو السهل نفسه، بلا اضطراب، وبانسياب مسترسل. ثمة اقتراح للشعور بمثل هذا الشعور نحو الكثير من الأشياء التي غالبًا ما لا تكون مثيرة للاستمتاع، أو تُسبِّب الاستمتاع بروح مختلفة تمامًا وأكثر اضطرابًا.

وأما الأكثر استثنائية فهو ما أطلقنا عليه في الفصل الخامس، مقتفين أثر شليجل، «الرمز». خُذْ مثالاً الدنس الأخلاقي؛ فنحن نرى الخطيئة، أو الانغماس في الخطأ، بوصفها حالة من الحالات. ونفصح عن هذه الحالة بوصفها نوعًا من القذارة أو النجاسة. وعلى حد تعبير شليجل، نحن نستخدم شيئًا خارجيًا أو مرئيًا لنجعل شيئًا داخليًا وغير مرئي ظاهرًا للأبصار.

كيف يحدث هذا؟ إحدى طرائق الوصول إلى هذا، أن نسأل كيف يُدخِل الآباءُ أطفالَهم إلى هذه اللغة. من المفترض أن يعرف الطفل فعليًا شيئًا عن القذارة، وغسل اليدين قبل تناول الطعام، وأنه سيتلقى توبيخًا إذا أسقط الصلصة على قميصه، وما شابه. غير أنه لدينا الآن أحد تلك التمييزات البشرية جدًا، التي لن تكون ممكنة دون اللغة: الطُّهر/الدَّنس الأخلاقي. فكيف سيتعرف عليه الطفل؟ من المفترض أن يوجد في نبرة الأبوين وسلوكهما نوع آخر من الإلحاح والتشديد والجدية التي تؤكد أن هذا الأمر غير مقبول إطلاقًا. فهذا نوع من القذارة خاص ومختلف، كما كانت الموسيقى نوعًا «رائعًا» cool خاصًا وجديدًا، في المثال السابق. وأنت تفهم ما أعني.

ومن المحتمل أن شيئًا من النوع نفسه يحدث عندما يقدِّم النبي هذه الفكرة عن الخطيئة (إذا كان هو مصدرها)، أو عندما يحوِّل المُصلح فكرتنا عن الطُّهر (كالمسيح في العهد الجديد[48]). وأنت تفهم ما أعني.

(48) «دعا الناس إليه ثم قال: 'اسمعوا وعوا، لَيسَ مَا يَدْخُلُ الْفَمَ يُنَجِّسُ الإِنْسَانَ بَلْ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْفَمِ هَذَا

وشرط هذا الفهم أن يكون المرء بالفعل في البُعد اللغوي؛ لغوي بالمعنى الأوسع الذي يشمل لغة الجسد، ونبرة الصوت، وإلحاح التواصل، وكذا المزاج العام بأكمله الذي يحيط عملية التبادل. وهو ما يخلق مجال قوة يمنعك حتى من مجرد الوقوف عند الوَسخ العادي بوصفه القضية؛ وهذا مثال آخر على النزعة الكلية الأولى التي ذكرتُها في الفصل الأول. فكل كلمة جديدة تفترض اللغةَ بأسرها. ولكن في هذه الحالة، ليس مناط الأمر في قوتنا الكلية لوصف الأشياء، بل في قدرتنا اللغوية الكلية، بما فيها بُعدها الأدائي التجسيدي. ثمة توتر في التبادل، من الناحية المفاهيمية فقط بين الفلاح الذي يحرث الأرض والرئيس الذي يدير النقاش في تلك الاستعارة، وهذا التوتر أشد إلحاحًا من الناحية العملية عند تعلُّم الدنس بين رد الفعل المذعور ومجرد القذارة العادية، وهو ما يشير إلى المَقول الجديد؛ ويفتح المسافة التي يمكن للكلمة الجديدة أن تملأها.

* * *

يحدث شيء من هذا النوع عندما ننجح في الإفصاح عما يمكن أن نسميه مساحة الاهتمام الكلية التي نراها معيارية بالنسبة لنا، عندما نحدد الخيارات الأساسية التي نواجهها في الحياة. ونخلع على التمييزات، التي نألفها عن غيرها، إحساسًا جديدًا يوضح المعاني الحاسمة. خُذ اللفظة الأخلاقية «الاستقامة» ‹integrity›. فأنا أتمتع بالاستقامة عندما تتطابق كلماتي مع أفعالي، وعندما أسعى وراء المهم فعلاً دون معاناة انحراف أو إلهاء من قضايا ليست ذات صلة أو رغبات معاكسة. كلمة «الاستقامة» تَتصادَى مع حالي؛ لأنها تدل على الكمال والوحدة؛ فهي تتغلب على التشتت، والتناقض، وغفلة الذات. فبالاستقامة أكون كاملاً متحدًا، ولستُ محطمًا أو مشتتًا.

ونفهم جميعنا هذا التعارض: الكامل/المحطَّم، من مجموعة أشياء في عالمنا. فمن خلاله نفتح طريقًا جديدًا للتجريب، طريقًا جديدًا لفهم حياتنا والشعور بها. فالتباين بين الكامل والمحطم يعيد تشكيل شعورنا بالوعد الذي وُفِّيَ به خلال الشدائد، أو بالرِّشوة التي أُخِذتْ في انتهاك للثقة. إن كمال الفعل الأول يبعث فينا القوة وإثبات الذات؛ على حين يبعث فينا تحطمُ الفعل الثاني ضيقًا وانشطارًا داخليًا.

وكما هو حال القذارة بالنسبة إلى الخطيئة، يفتح مصير الأشياء

---

ينجّس الإنسان'» (إصحاح متى 11-15:10).

اليومية طريقًا إلى هذا العالم من المعاني القيِّمة القوية. أو ربما نقول إننا نتخذه مدخلاً للنفاذ إلى هذا العالم والعَيش فيه.

ويمكننا أن نرى أنواعًا مختلفة من الكمال والوحدة وعدم الانشطار قد وَفَّت بهذا الغرض المتمثل في رسم خريطة لشكل الاهتمام بعدد من الطرق المؤثرة في تقاليدنا الأخلاقية. ويقدم أفلاطون -مستعيرًا من الموسيقى- تباينًا بين تناغم أجزاء النفْس الداخلي، وشِقاق الصراع بين العقل والرغبة. وثمة مثال آخر يقدمه الطموح مابعد الرومانسي إلى رَأب الصدع بين العقل والشعور، أو بين الواجب والرغبة، الذي عاد بقوة أثناء ستينيات القرن العشرين، مع الدعوة في عام 1968 إلى «الانفتاح» وإلغاء التقسيم بين العمل واللعب، بين العمال والطلبة.

ولكن هذا لا يعني القول بأن جميع التحديدات الأخلاقية تفضّل الوحدة على الانقسام. فالمرء يستطيع تجربة الحياة من خلال مثال تمجيد الإرادة النقية القادرة على تهذيب الرغبة؛ أو الإرادة القوية التي تنتصر على النفْس الدنيا. أو يمكنه الحكم على الدافع الأفلاطوني إلى الوحدة بأنه يهدِّد التنوعَ الأصيل في الطموحات البشرية، ويتخذ موقفًا من «الشِّرك» polytheism أو التعدد. وليس هدفي هنا إقرار إحدى هذه القراءات، بل الأحرى عرض ما يعنيه الإفصاح في هذا المجال.

وتوضح استعمالات شليجل لـ«الرمز» إحدى الطرق المهمة التي يعبّر فيها الإفصاح اللفظي عن مضمون ما يسميه، كما رأينا أعلاه في القسم 2. ثمة علاقة «تصوير مجازي» شبيهة بالاستعارة بين القذارة والخطيئة، بين عدم التحطم والكمال. فنحن نصل إلى A (الخطيئة) عبر B (القذارة).

* * *

دعونا نأخذ طريقة أخرى نستطيع من خلالها إيجاد مسار من الخارج إلى الداخل، من الواقع اليومي إلى حيِّز المعاني. نحن نستطيع فَهم الانفعالات من خلال أعضاء الجسم. خُذ القلب: فهو يمكن أن يشير إلى شأن حِبِيّ، مثلاً: أنت تملك قلبي؛ ولكنه يشير أيضًا إلى الشفقة، مثلاً: قلبي معك، فليرعاك قلب المسيح المقدس. ويشير أيضًا إلى الشجاعة، كقولنا: قلوب جريئة، قلوب صامدة. كيف يحدث «موقف» الانفعال الجسدي هذا؟

يبدو أن إجابة المستوى الأول هي أنك تشعر أن محلّ هذه الانفعالات هو القلب؛ فنحن نقول: «يُسعِد قلبي سماع ذلك»؛ أو «قلبي يرفرف الآن

بعد أن سمعت صوتها»؛ أو «حطّمتْ قلبي»؛ أو «قلبي ينزف» (كما ينزف القلب المقدس).

ولكن بعد ذلك ننعكس متأملين: هذا يبدو «طبيعيًّا»، ولكنه يتفاوت فعليًّا بين الثقافات. يبدو أن الإغريق كانوا يقررون الأشياء من خلال ما أطلقوا عليه «phrenes» [محل الفكر] (ولسنا متأكدين تمامًا مما يعنيه ذلك). ويمكن أيضًا أن تكون الشجاعة في الأحشاء، ولهذا السبب الأحشاء هي أيضًا محل الشفقة في الكتاب المقدس.

ومع ذلك، ثمة أيضًا عملية خَلْع وإزاحة، تبديد «الحالات الذهنية» المستقرة في صندوق «العقل» الفارغ؛ وهو ما فعله ديكارت.

كيف يحدث البقاء في المقرّ/الإزاحة عنه؟ يحصل البقاء في المقر لأننا نتعلم العَيش مع الانفعالات والشعور بها هكذا. فتعلّم تسمية الانفعالات لا يمكن فصله عن تعلّم التعبير عنها؛ إذ لا يمكنك تعلم الحب دون تعلم الملاطفة؛ ولا يمكنك تعلم الاحترام دون تعلم الانحناء؛ ولا التقوى دون الصلاة.

وفي السياق الذي نتعلم فيه، سياق التشارك المشحون بالانفعال، تتشابك «التجربة والتعبير» [erleben und ausdrücken] تشابكًا لا يمكن معه الفصل بينهما. لأن الطفل -في هذه المساحة البَيْنية من «الانتباه المشترك»- يتعلم من والديه تمييز الأسماء وتعبيرات الانفعالات. وتكتسب الانفعالات ملامح محددة، فلا تكون مجرد اضطرابات واهتياجات غير منظمة أو مَبنية. فنحن نعطي الأطفالَ الكلماتِ التي يصفون بها ما يعيشونه، في الوقت نفسه الذي ننقل لهم فيه طرائق عَيش هذه الانفعالات والتعبير عنها. وفي عملية التعريف والتسمية هذه، نتعلم الشعور بأن الحالات الجسدية لها معانيها الانفعالية.

ما عُلِّمناه هنا كوكبة: كوكبة من الاضطرابات والمشاعر (ومنها الجسدية)، كوكبة من الأهداف والأسماء. وإنه لأمر مريع أن نكون دون هذا الفرز؛ أو أن يكون الفرز الذي لدينا غير مناسب. فثمة إحساس رهيب بحاجة ماسة، ولكن ليست لدينا فكرة عنها. وينقذ رُعاةُ الأطفال أطفالَهم من هذا الإحساس، ولكن من الممكن أن يعاودهم لاحقًا مع تجارب جديدة، لا سيما عند سن البلوغ (انظر الفصل الأول). ويقدِّم بودلير تصويرًا يلفت النظر إلى حالة مماثلة في قصائده «سأم» spleen: شلل الملل دون

سبب معروف. ثم تفصح عنه قصائده ذاتها، وتبدأ في تحريرنا (وتحريره هو أيضًا). وأنوي العودة إلى هذا الأمر في الدراسة التي أعمل عليها بالتزامن مع هذا الكتاب.

هناك قلب ينبض بالحب، وقلب ينبض بالخوف. وثمة دفء معين يُرتبط بالحب مثل دفء القلب. وثمة ألم معين كنزيف القلب، حتى وإن لم يكن حرفيًا. وكذا يعبِّر عن شيء من ندرة الحب أو موته بتحطم القلب.

فالحب والشفقة نتعلمهما مجسّدين incarnate بهذه الطريقة، من خلال ذلك العضو والشعور الذي نضعه فيه. غير أنه يمكننا إزالة الزوائد excarnate عن هذه الانفعالات. وهو ما يحدث أثناء الفحص النقدي، كما في عدم الثقة بالنفس عند أوغسطين Augustin: هل أحبه حقًّا؟ هل سأموت من أجله؟ هل أنا شفوق حقًّا؟ أم أنني أحب صورة نفسي فحسب؟ نحن لا نثق في ردود فعلنا المجسَّدة. ونسأل أسئلة من قبيل: هل أنا مستعد للتضحية بنفسي؟

* * *

ما الذي يجري هنا في هذه «المقرّات»؟ كيفيةٌ لظاهرة «الرمز» عند شليجل. فنحن نسعى جاهدين إلى قول شيء جديد، شيء «داخلي»؛ ونقوم بإنشاء الكلمات من خلال كلمات موجودة بالفعل، ونعتاد استعمالها لقول شيء جديد. فكلمة ‹spirit› [الروح]= breath [النّفس]، ولكنها تتجاوزها. وهناك مثال لافت آخر ناقشناه للتوّ: فكرة الدّنس الأخلاقي أو الروحي، القذارة. فنحن ننتقل من مجرد القذارة الجسدية لنصل إلى معنى جديد[49].

ونعرف أن الروح spirit [بمعنى النّفس] ليست هي نفسها الروح Spirit، وأن القذارة ليست هي نفسها الدّنس. فنحن نميل إلى الحديث عن القذارة «الحرفية» literal و«المجازية» figurative. ولكن هذا يجعل الاستعارة مفتاحًا للعلاقة، والأمر ليس كذلك بالضرورة. وهو ليس كذلك في البداية. فالعلاقة أعقد. نحن نستحضر الخطيئة والدّنس، ونصل إليهما، ونكشف عنهما، وننفذ إليهما، من خلال القذارة، ولكننا قد نتصور العلاقة بوصفها خطيئة، حالةً للشيء نفسه أهم وأعمق كونيًا.

بل يأتي الدور المهم للرمز من حقيقة أننا لا نصل إلى A إلا من خلال

(49) Ricoeur, *La Symbolique.*

شيء من B، كحالنا عندما نصل إلى الحب والشفقة من خلال القلب أساسًا؛ القلب بوصفه المقر الحي لهذه الانفعالات.

ومثل الحب والقلب، يمكننا تحقيق درجة من الاجتلام [نزع الزوائد] excarnation. وتبدأ الخطوات النقدية في ذلك. لذا، يقول الإنجيل Gospel: لَيسَ مَا يَدخُلُ الْفَمَ يُنَجِّسُ الإِنسَانَ، بَلْ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْفَمِ هذَا يُنَجِّسُ الإِنسَانَ[50]. عندما تعبرّ عن كراهيتك، تصبح نجسًا. ولا يؤدي هذا إلى اجتلام كامل، بل يبدأ في إضعاف قوة الوصول الأصلي.

وفي النهاية، تحصل على اجتلام أكثر اكتمالاً عندما تفسح فكرةٌ مثل نقاء القلب الطريق لفكرة كالإرادة العازمة على طاعة القانون.

* * *

ثمة نقطتان مهمتان هنا: (a) الانفعالات، أو الحالات الروحية -وعلى حد تعبير شليجل «الروحانيات» «Geistiges» أو «الباطنيات» «Inneres»- لا تظل متطابقة ببساطة عندما يكون لدينا إمكان وصول عبر طريق مختلف فقط؛ قياسًا إلى المرجع referent الذي يبقى على حاله من خلال «معانٍ» [Sinne] مختلفة، فيما يذهب فريجه: نجم الصباح ونجم المساء. كَلا، فنحن نعيشها بطريقة مختلفة، ونتصورها بطريقة مختلفة في أشكالها «الرمزية» مقابل أشكالها «المستقلة». فالشفقة دون الأحشاء ليست هي الشيء نفسه.

و(b) يمكن أن ينشأ سؤال عن أيُّها يكون الشكل الأصح: هل يجعلنا الاجتلامُ نفقد الاتصال بما يكون مهمًا حقًا؟ فالشفقة بوصفها «splagnizesthai» في العهد الجديد، هي رد فعل الأحشاء، وليست إرادة محضة بالمعنى الكانطي. ففي أيٍّ من هذه يكشف الإنسان عن الله الكشف الأكمل؟

ونستطيع هنا إضافة مسألة ثالثة (c): هل نستطيع اجتلام انفعالاتنا وحدوس الروح، وانفصالنا عنها (الخطيئة) اجتلامًا تامًا؟ الإجابة من وجهة نظر مسيحية: «لا». فنحن نحتاج إلى مختلف لغات الباطن. وإنّ الانفعالات العارمة لا يمكن أن تنفصل عن الجسد.

ومن ثمّ، يوجد نوع من العلاقة التبادلية هنا. فنحن نتعلم تمييز

(50) انظر الهامش 39 سابقًا.

الانفعالات على نحو ما نشعر بها في أجسادنا، ونوصِّلها من خلال أجسادنا. بل نتعلم أيضًا تحديد مشاعرنا الجسدية و«مقرّاتها» عبر لغة الانفعالات. وتُنتج عملية التحديد المتبادل هذه، جغرافيا جسدية للانفعالات، لها «مقارُّها» في «أعضاء» معينة. وتنتهي هذه المبادلات الجسدية اللفظية بفتح مجال لما يمكن قوله وإعطاؤه شكلاً.

## 6

كنا نتحدث للتوّ عن طريقتيْ ابتكار معنى جديد والتعبير عنه أو استيعابه. إحداهما من خلال الأداء أيْ التجسيد؛ والأخرى من خلال الوصف، باستعارةٍ أو «مقرٍّ» جسدي يتيح لنا تحقيق قفزة.

ولكن ماذا عن شكل ثالث، هو العمل الفني، ليس بإسقاط تعبيريّ، كّلا ولا وصف؟ لقد كان العمل الفني جدّ مركزي -بمعنى من المعاني- في تطور النزعة التعبيرية الرومانسية Romantic expressivism (ومن ثمّ في نظرية «هامان-هيردر-هومبولت») أكثر حتى مما أسميه إسقاطًا أو أداءً. ونستطيع أن نرى هذا في تصور الرمز، مقارنةً بالأمثولة [القصة الرمزية]، الذي لعب دورًا مهمًّا في جماليات الفترة الرومانسية، بل منذ ذلك الحين. كان الرمز، كما وصفه جوته Goethe مثلاً، نموذجًا [برادايم] لما أسمّيه التعبير التأسيسي constitutive expression.

يزوّدنا العمل الفني «الأمثولي» باستبصار أو حقيقة يمكننا الوصول إليها بطريقة أكثر مباشرةً. فأمثولة عن الفضيلة والرذيلة بوصفهما حيوانين، مثلاً، ستخبرنا بشيء يمكن صياغته أيضًا في عبارات خَبَريّة عن الفضيلة والرذيلة. وعلى النقيض من ذلك، يكتسب العمل الفني قيمة الرمز عندما يُظهِر شيئًا لا يمكن «ترجمته» على هذا النحو. فهو يفتح طريقًا إلى معانٍ لا يمكن أن تتاح بأي طريقة أخرى. وكل عمل عظيم حقًّا يكون بهذه الطريقة فريدًا. وسأعود إلى ذلك بعد قليل.

ولعل العمل الفني من حيث كونه رمزًا، كان هو النموذج [البرادايم] الذي بُنيت على أساسه النظريات المبكرة التي تعامل اللغة بوصفها تأسيسية. ففي تعريفه ثمة تأكيد لتعددية الأشكال التعبيرية، عبر فكرة أنه غير قابل للترجمة نثرًا. ومن وجهة النظر هذه، لا بد من النظر إلى القوة التأسيسية التعبيرية البشرية -أو البُعد اللغوي- بوصفها شيئًا معقدًا ذا

طبقات عديدة، حيث تُضمّن طرائق أعلى في طرائق أدنى.

وقد حددنا في نقاشنا السابق (في الفصل الأول، القسم 7) طريقتين للتعبير التأسيسي، بواسطتهما يمكن أن تدخل معانٍ جديدة إلى عالمنا: الأولى أدائية (أو تعبيرية جسدية)، والأخرى تشمل أشكالاً من الوصف أو النمذجة التي تعيد بناء الشكل الكلي regestalt للتجربة. وغالبًا ما تُتصوّر هذه الثنائية ببساطة على أنها بين الأداء والوصف، ومن المفهوم أننا قد ميزنا بالفعل نوع الوصف الذي ينسب الخصائص إلى أشياء موجودة هناك، من نوع الوصف الذاتي الذي يعيد الإفصاح عن تجربتنا ومن ثمّ يغيرها. ويتوافق هذان النوعان -وفقًا للمناقشة في الفصل الأول- مع الدرجتين الأولى والثانية من سلّم الإفصاح. ولكن «الرمز» بهذا المعنى الذي نستعمله هنا لا يتناسب بسهولة مع الثنائي المفهوم على هذا النحو.

ومن الممكن أن نصوغ الأمر بهذه الطريقة: الأداء لا يمثل أي شيء. فقائد الدراجة البخارية لا يصوّر كيف يتصرف الشباب الفخورون برجولتهم؛ فهو مشغول أشد الانشغال بكونه شابًا فخورًا برجولته. وكذلك الحال مع الطفل الذي عُلّمَ الانحناء للأكبر منه. وعندما نأتي إلى المتمرد الداخلي، الذي يبدأ في محاكاة الاحترام بطريقة ساخرة، يدخل التصوير إلى الصورة، ولكن عندئذٍ تبدأ الأمور في السوء بالفعل.

وعلى العكس من ذلك، ربما نقول إن الهدف من الوصف هو التمثيل، وقول الكيفية التي تكون عليها بعض الموضوعات.

ولكن هذا التباين البسيط، بين الأداء والوصف، يتعقد بفعل إمكان ثالث. فالعمل الفني يقدم طريقة في «التمثيل» ليست وصفًا.

ولنأخذ مثالاً آخر، انظر إلى التقليد mimicry أو التمثيل الإيمائي mime (الذي هو بالطبع عمل فني في حد ذاته، كما في حالة الممثل الفرنسي مارسيل مارسو Marcel Marceau). فَكِّر في طفل يعيد أداء صفعة تلقاها على رِدفه بصفع دُميته. وتلك طريقته في تقبّل هذه التجربة، وتعلّم التصالح معها. وهنا، يكون البُعد التمثيلي للفعل أساسيًا. وإنّ السمة الحاسمة في رؤية هيردر للغة بوصفها «انعكاسية» -كما رأينا أعلاه- هي أن كل كلمة أو إيماءة تقدَّم من منطلق الإحساس بأنها الكلمة أو الإيماءة الصحيحة. الكلمة التي أستعملها هي الطريقة الصحيحة لتمييز ما أصفه؛ فاختيال قائد الدراجة البخارية هو ما يناسب الأسلوب الذي

يؤديه. وإذا عدنا إلى الطفل الذي يصفع الدمية، نَتبيّن بكل تأكيد بُعْدًا أدائيًا: فهو يحاول إعادة أداء تلك التجربة المزعجة تعبيريًا لكي يتقبلها. لكن من الواضح أيضًا أن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا عبر إيماءات صحيحة تكون تمثيلاً للفعل الأصلي. وتنطوي «الإيماءة الصحيحة» على وجهين، تمثيلي وأدائي، معًا[51].

ولكن التقليد ليس إخبارًا. إذ لا يتضح ما يُجْزَم به من أي فعل إيمائي؛ ولذا نحتاج إلى سياق معطى سلفًا. فربما أقول: لا تُفعَلُ الأشياء بهذه الطريقة. فهنا، ثمة تباين عن اللغة الوصفية، حيث توجد بوجه عام علامة إخبار واضحة ذات نطاق محدد. ومن الممكن أن توجد قوة خَبَرية في التقليد تنبع من سياق المحادثة («هذه هي الطريقة التي يبدو عليها فلان»)؛ أو من سياق طقوسي، ولكنه خارج عن محيط التقليد.

وبعبارة أخرى: التقليد يصوِّر دون إخبار أو تقرير.

وهذا يعني إمكان وجود تعبير إفصاحي تأسيسي يجلب شيئًا جديدًا إلى عالمنا، إمكانًا جديدًا، عن طريق تصويره بدلاً من أدائه، ولكنه ليس وصفًا خَبَريًا أو تقريريًا أيضًا.

ومن ثمّ، أستطيع إدخال طريقة جديدة لفَهم عالمي بواسطة لغة علمية جديدة، أو بواسطة فرق دقيق جديد في الوصف النقدي. ويمكنني استحداث طريقة جديدة للوجود في العالم بواسطة أداء أسلوب جديد في الفعل، لِنَقلْ طريقة جديدة لعدم الانزعاج والاشمئزاز في ثقافةٍ عِمادها تضخيم الذات بشكل مبالغ فيه؛ أو أن أبتكر شخصية جديدة لـ«الغندور»، مثل بو بروميل، الذي ذكرتُه في القسم السابق. ولكن شيئًا مختلفًا عن هذين الأمرين يحدث في هذا الإمكان الوسط، يفتحه لنا ما أُطلق عليه التصوير portrayal.

وذلكم ما نراه مجسدًا في بعض أعمال الفن. وهو ما سأتناوله، هنا، من وجهة نظر المشاهد/المستمع/القارئ، بدلاً من المبدع. ولذا، قد أحسُّ نوعًا بعينه من الحنين إلى محبوب أثناء مشاهدة باليه «بحيرة البجع» Swan Lake؛ أحسُّه من خلال الرقص والموسيقى كليهما معًا. وربما ينتابني إحساس مغاير عند الاستماع إلى شعراء التروبادور troubadours الذين يزاوجون، هم أنفسهم بالطبع، بين الأداء والتصوير، وإن كان ما

(51) See Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 174 and 184.

أحصّله من قراءة الشعر هو التصوير. وتُتيح لي أحدُ هذه الإمكانات الجديدة (في نظري) البدء في إعطاء مشاعري المضطربة معنى، ومن ثمّ تشكيلها بطريقة معينة. لقد قُدّمت إليّ طريقة جديدة في الإفصاح عن المعاني التي تُبديها الأشياءُ لي، قياسًا إلى ما يمكنني اشتقاقه من تصنيف للعواطف. ولكن في حالة الاشتقاق من تصنيف العواطف، فإن ما أحصله من قراءتي لإبيكتيتوس Epictetus مثلاً هو مجموعة من الأقوال التقريرية: أنواعٌ من الانفعالات يجرّبها البشر؛ وأما عند مشاهدة باليه «بحيرة البجع» أمنَحُ تصويرًا دون قول تقريري.

أو مرة أخرى، يُفصِحُ شوبان Chopin -بالنسبة لي- في مقطوعته الموسيقية «فانتازيا وَهلِيّة» Fantaisie-Impromptu، من مقام دو دييز الصغير، عن حنين لا يمكن تحديده بعد؛ فهي تجذبني إليها وتغدو جزءًا من عالمي. وإني لأجرؤ على القول إني لست الوحيد الذي يرى هذا في الموسيقى، وإنّ ذلك ليس بغريب عن الإلهام الذي كان لدى شوبان عند تأليفها. ههنا، يُفصَحُ عن الإمكان البشري وينكشف، ولكن لا شيء فيه تقريريٌّ إطلاقًا[52].

ثم أحصل على معنى الاستجابة الممكنة للحياة والقدَر من بيتهوفن في الرباعية الوترية رقم 15 String Quartet No. 15؛ لا سيما معنى الأشياء التي تنبع من الحالة التأملية العميقة في الحركة البطيئة. وتَتعدّد الأمثلة في هذا الصدد. فكّر في الرسّام رامبرانت Rembrandt: معنى الحياة وتجربة الحياة يجتمعان متراكمين في وجه رجل شيخ.

ولكن هذا يحدث أيضًا في قصة أو رواية. فنحن نحسُّ مثلاً بحالة روحية جديدة في رواية فيودور دوستوفسكي «الشياطين»: حيث يصل شاتوف إلى الاستبصار بأننا «كلنا مَلومون»؛ ويتردد هذا الشعار بشكل مباشر أثناء معارضة موقف الليبراليين العِلْميين الموضوعي القائل بأنه: «لا أحد مَلوم»؛ بل ينكر أيضًا ما يشترك فيه هؤلاء الليبراليون مع الرجعيين، إحساسهم بأنهم على حقّ وأن كل الشر نابع من خصومهم.

ثمة ههنا أقوال تقريرية. فالقصة (الخيالية) تتألف من أقوال تقريرية. ولكن الموقف الروحي الجديد يأتي، جزئيًّا/إلى حد كبير، من خلال التصوير.

(52) يتحدث روجر سكروتون Roger Scruton عن «إحالة مميزة دون خجل، إحالة تمسّ القلب، ولكنها تخدّر اللسان»، انظر كتابه: *The Aesthetics of Music* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 132. وهذه العبارة اقتبسها ألكسندر بوي Alexander Bowie في كتابه البديع الذي يُناقَش كثيرًا: *Music, Philosophy, and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 70.

ثمة ههنا نوع من التقرير الأخلاقي الميتافيزيقي: «كلنا مَلومون»، ولكنك لن تفهم ما يدور حوله كل هذا إلا إذا دخلت في الموقف الروحي الذي صُوِّرَ إلى حد كبير ولم يُوصَف.

وفي بعض الأحيان، توجد محاولات أقوى لإعطاء بعض الوصف للموقف، أو لمعنى العالَم الذي يفترضه الموقف ضمنًا، كما في أقسام سيرة زوسيما الذاتية في رواية «الإخوة كارامازوف» The Brothers Karamazov. ولكن هذا لا يستنفد أبدًا ما تصوِّره الرواية. فالنقد يكافح بوجه عام للإفصاح عن المُصوَّر عبر الوصف. وهناك ديالكتيك مثمر بين التصوير والوصف، يحققه الفن والنقد.

ولهذا السبب، يمتزج الوصف والتصوير، كما في الرواية؛ بل في شعر التروبادور أيضًا، كما ذكرتُ أعلاه.

ثم هناك التصويرات الجديدة للباطن [داخل النفس] في القرن العشرين، نعثر عليها في الطريقة التي يظهر بها العالَم للكاتب، وربما لنا جميعًا؛ ونراها عند بروست Proust، وريلكه Rilke، وبيكيت Beckett.

إنّ ما أسمّيه تصويرًا يمكن أن يكون طريقة بديلة لتقديم نماذج جديدة لفَهم الحياة البشرية، بديلة عن الوصف، كما ذكرتُ في الفصل الأول القسم 7. فالتصوير يمكن أن يكون طريقًا آخر لإعادة بناء الشكل الكلي. ومن ثمّ، يمكننا العودة إلى صورة ثنائية لدزبين يمكن على أساسهما تحديد المعاني البشرية، هما: الأداء وإعادة بناء الشكل الكلي. وعندئذٍ فحسب، نميز بين نوعين من طرائق إعادة بناء الشكل الكلي: طرائق تتضمن الوصف بمعناه العادي، وطرائق تستعمل التصويرات.

* * *

الوصف، والتصوير، والأداء: هذه أبعاد التعبير التأسيسي الثلاثة. ولا يُفصَل بينها انفصالاً واضحًا بالضرورة؛ كما هو الحال عند إجراء جَزْد؛ وتقليد فعل؛ واختيال راكب الدراجة البخارية.

وبعض التأسيسات البشرية تدمج اثنين أو أكثر. ولذا، تُعدُّ الطقوس نوعًا من التصوير الأدائي. ويتفاوت مدى هذه التصويرات في الأعمال الفنية تفاوتًا كبيرًا. وفي بعض الحالات، كالرسم التمثيلي representational painting أو الرواية مثلاً، يتألف العمل من تمثيلات representations. ففي حالة الرواية، ثمة امتلاء بأقوال تقريرية عن عالم خيالي. وفي رسومات

عديدة، يُضمَّن قولٌ تقريري بشكل واضح، كما في لوحة تاريخية مثلاً، أو لوحة دينية، أو في البورتريهات. ولكن هناك بُعدًا من التصوير مع ذلك، يتجاوز التقرير. وذلكم ما نراه محل القيمة غالبًا.

وأقدّم مثالاً من مناقشة روجر سكروتون في كتابه «جمالية الموسيقى» The Aesthetics of Music: يتحدث سكروتون عن الراقصين في لوحة بوسان Poussin «عبادة العجل الذهبي» Adoration of the Golden Calf. إن معنى اللوحة لا يكمن ببساطة فيما هو مُمَثَّل. «فأنا لا أرى هذه الشخوص الراقصة، والمشهد الذي يشتركون فيه فحسب. بل أرى حماقتهم وغباءهم: أحسُّ بخطر الوثنية وغوايتها، التي تدعوني إلى إلغاء أي مسؤولية عن حياتي ونفسي، وأن أشترك في رقصة جماعية»[53]. إن هذا التعليق كامن ضمنًا في الطريقة التي صُوِّرت بها هذه الشخوص، في عَمَهِهِم البَيِّن وتَخلِّيهم الغبي. فالتعليق مُمثَّلٌ أيضًا بمعنى ما، بالنسبة إلى مَن يستطيعون قراءته في سلوكهم. وبفضل قدرتنا على قراءة التعبير البشري، على الأقل في هذه الثقافة، نستطيع استخلاص درس أخلاقي بشأن عالمنا، ألا وهو السهولة التي يمكن أن ننجذب بها إلى افتتان بالأوثان مُهلِك.

وعندئذٍ، يستطيع المرء القول -بمعنى ما- إن هذا ما يريد بوسان تقريره والجزم به. ومن المفترض أن نقرأ ذلك بوصفه حقيقة عن الظرف البشري. ولكن تظل هناك فجوة بين هذه اللوحة والقول التقريري في اللغة. وما من محاولة في اللوحة لصياغة أخلاقية هنا، لا محاولة سكروتون ولا تعليقي عليه، كَلا ولا محاولة أي أحد آخر، فلا شيء تقرّره اللوحة فعليًا. إن الأقوال التقريرية التي يقولها المعلّقون، كتعليق سكروتون، لا بد أن تُقرَأ في اللوحة. وهي بهذا المعنى ضمنية فيها. ولكنها لا تشبه إطلاقًا ما قد يكون ضمنيًا في الأوصاف، أيْ الأقوال التقريرية التي يمكن استخلاصها بوصفها مقتضيات من أقوال تقريرية أخرى. إن قراءتنا ضمنيةٌ فيها تعبيريًا وليس منطقيًا.

ولهذا السبب، غالبًا ما ستكون هناك اختلافات وعدم يقين بشأن ما نقرأه في أي عمل فني. خُذ التمثال الشهير الذي نحته المثّال بيرنيني Bernini للقديسة تريزا Saint Teresa «نشوة القديسة تيريزا»، حيث يخترق قلبَها سهمٌ. فقد قرأ العديدون في هذا نشوةً شِبه جنسية، الأمر

(53) Scruton, *Aesthetics of Music*, 227.

الذي جعل البعض يشعرون بفضيحة، على حين رأى آخرون فيه استبصارًا عميقًا، كامنًا ضمنًا في نشيد الإنشاد Song of Songs، مُفاده أن التفاني في الله يقترب اقترابًا قويًا وعميقًا من الرغبة الجنسية. والكيفية التي نصوغ بها ما نراه هنا ستكون محل جدل. ما الذي يُصوِّرُ على وجه الدقة؟

بل إنه حتى في الحالة الأقل جدلاً حول لوحة بوسان، لا يمكن أن تكون الترجمةُ إلى تقريرات لفظية دقيقةً أو شاملةً. فدائمًا ما يكون في العمل أكثر مما نستطيع قوله، فضلاً عن مناطق اللايقين التي لا نستطيع حسمها. وذلكم ما يكمن وراء الفرضية التي ذكرتُها في القسم السابق، المتكررة منذ الفترة الرومانسية، بشأن عدم قابلية ترجمة العمل الفني. ونقطة الأصل في ذلك تكمن في كتاب كانط «النقد الثالث» [نقد ملكة الحكم] Third Critique، في زعمه أن الأفكار الجمالية لا يمكن تقديمها بشكل كامل من خلال مفاهيم منطقية. وهو زعم تلقفته الرومانسية الألمانية German Romantics، وردّده شوبنهاور Schopenhauer وآخرون في القرن التاسع عشر. وتكرّر في علم الجمال عند كروتشه Croce، الذي يركز على التمييز بين التمثيل والتعبير. إن العمل الفني يعبر عن «حَدْس»، عن «إدراك مباشر للعالم سابق على المفاهيم»، ولا يمكن نقل محتواه نقلاً ملائمًا وافيًا بأقوال تقريرية. وتَلقف كولينجوود Collingwood هذا التمييزَ عن كروتشه[54].

إن قدرتنا على قراءة لوحة فنية وتمثال منحوت، بهذه الطريقة، تنبئ بوضوح على قدرتنا على قراءة التعبير البشري في الحياة. بل تتجاوز ذلك أيضًا. ويمكن لشعورنا بالمادة أن يلعب دورًا أيضًا. فإحساسنا بكتلة المادة وصلابتها في منحوتات رودان Rodin يضفي بعدًا آخر على الإيماءات التي تُبرزها. إذ تجسّد منحوتاته تاريخَها والدراما التي تؤديها بطريقة قوية على نحو خاص.

غير أن الارتباط بالتعبير البشري يتيح لنا فَهمَ الكيفية التي يصوّر بها العمل الفني استبصارًا جديدًا. فهو لا يقتصر على إيضاح أفكار مصوغة بالفعل عن الحياة البشرية أو الظرف البشري، أو محاكاة تعبيرات مؤدّاة بالفعل. ويماثل في ذلك الطريقة التي يمكن أن تساعد بها إيماءةٌ أو طريقةٌ جديدة في فَهم نفسي، على تدشين طريقة جديدة للوجود في العالم، كما في حالة شِبْه الفخر بالرجولة لدى راكب الدراجة البخارية، أو الاستعمال

(54) Ibid., 346.

الجديد لكلمتي cool [رائع] وlaid-back [مسترخٍ]. ونستطيع استيعاب ذلك، لأننا لسنا مقيدين بمعجم إيماءات ثابت، كما هو الحال مثلاً مع شفرة العَلَم البحري؛ الأحرى أننا نقرأ الحالة البشرية في الإيماءات والموقف، ومن ثمّ يمكننا الاستجابة لأشكال جديدة.

وتقع الاستبصارات الجديدة في الأعمال الفنية بطريقة مماثلة. وربما نذهب إلى أن التناول الخاص جدًّا للوثنية في لوحة بوسان، بكل ما فيه من فروق دقيقة، يجد تعبيرًا عنه هنا للمرة الأولى.

هكذا، يتضمن الرسم التصويري figurative painting تمثيلات يمكن اعتبارها مساوية للأقوال التقريرية؛ بل يتضمن شيئًا أكثر أيضًا، ألا وهو استبصار بشأن الحياة البشرية أمكن تصويره كذلك. وهذان عنصران لا ينفصلان. فالاستبصار كامن ضمنًا في التمثيل.

وشيءٌ مماثل جليٌّ في الرواية. فهي لا تمثِّل فحسب، بل تمثل عبر أقوال تقريرية وصفية. ولكن ما يخبرنا به الروائي عن سلوك شخصياته، وكذلك عن أفكارهم (أحيانًا)، يعطينا -في الوقت نفسه- استبصارًا بطبائعهم، ولعله يتعداها إلى شكل الظرف البشري. وحالة رواية دوستوفسكي «الشياطين»، المقتبس منها أعلاه، وكذلك روايته «الإخوة كارامازوف»، خير شاهد.

وإنّه لمن الأغمض إلى حد ما، كيف يمكن أن تقدم الموسيقى، أيضًا، نوعًا من الاستبصار بالحياة البشرية والمصير، كالذي نستطيع العثور عليه في الرسم والأدب. وذلك إلى درجة أن بعض الناس يميل إلى إنكار هذا على الموسيقى إنكارًا تامًّا. وما يدفع الناس إلى اتخاذ هذا الموقف حقيقةٌ واضحة مُفادها أن الموسيقى لا يمكنها تمثيل العالم على نحو ما يمثله الرسم التصويري أو الوصف النثري. فما إن تَخذِف تمثيلَ الناس أو الأحداث أو المناظر الطبيعية، فأين يمكن أن يَحِلّ الاستبصارُ المضمَّن؟

ومع هذا، فإن آخرين (ومنهم أنا) يدأبون على تجربة الموسيقى بوصفها محلاً أو مصدرًا لهذا النوع من الاستبصار. وهو ما اتضح من وصفي لمقطوعة شوبان الموسيقية «فانتازيا وَهلية»، وللحركة البطيئة في مقطوعة بيتهوفن «الرباعية الوترية رقم 15». فهل هذا مجرد مسألة تداعٍ حر free association، حيث يعتمد كل شيء على نفس المستمع؟

وقد يبدو أن هذه هي الرسالة في رواية أنتوني برجس Anthony

Burgess «برتقالة آلية» Clockwork Orange. فلم يلبث البطل الشاب في هذه الرواية، عند سماعه سيمفونيات دفورجاك Dvořak وبيتهوفن، أنْ وَجَدَ عقله وقد أُتخِم بخيالات عنف تثيره للغاية، بل تحرّضه على ارتكاب فعل عنيف. وقد حُكِمَ عليه بالخضوع لتكييف سلوكي من أجل جَعْله غير مؤذٍ للمجتمع، تغيير يجعله سطحيًا وبسيطًا أيضًا. فهل الفكرة هنا أن ما تثيره الموسيقى فينا هو مسألة تداعٍ شخصي محض؟ أم أن المؤلف يشير إلى حقيقة مزعجة بشأننا نحن البشر، ألا وهي أن انجذابنا إلى القوة والنظام يقترب اقترابًا غير مريح من إثارتنا عند إلحاق الألم والدمار؟ (مثلما تقترب الرغبة الجنسية من التفاني في الله).

القراءة الثانية هي القراءة الوحيدة التي تبدو معقولة بالنسبة لي. فنحن جميعًا على دراية بالموسيقى التي تذكرنا بشيء. «آه نعم، ذلك اللحن. لا يسعني إلا أن أتذكر صيف عام 1935، الذي قضيناه على شاطئ البحر؛ آه كانت الموضة حينها». ولكن الموسيقى يمكن أن تعبر عن شيء، وهذه ظاهرة مختلفة تمامًا. فنغمة حزينة يمكن أن تذكرنا بوقت سعيد، والعكس صحيح؛ أو قد تذكرنا نغمة مبتذلة بتجربة عميقة. ولكن المسألة هي ما يمكننا الشعور به في الموسيقى. وإحساسي أنه يمكن أن توجد إجابة غير اعتباطية عن هذا السؤال، إجابة لا تقوم على أي تداعيات عَرَضية محتملة محضة.

وأريد الاقتباس من المناقشة الرائعة في كتاب سكروتون[55]. أعتقد أنها تساعد على فَهم كيف يمكن للموسيقى أن تنطوي على معنى -بهذا المعنى- رغم خلوّها تمامًا من التمثيل، إذا انتقلنا عبر حالة وسيطة هي الشعر الغنائي lyric poetry. في هذا الشكل، يمكن للعنصر التمثيلي أن يتقلص إلى حده الأدنى المطلق؛ فنحن نسمع صوتًا، إذا جاز التعبير، يتضرع إلى حبيبته، أو يعبر عن أساه على فَقدِ حبها. إن صُلب «التمثيل» هو التعبير عن المشاعر بواسطة المؤلف الضمني implied author، رغم أنه ربما يوجد وصف للمحبوبة. ومع ذلك، قد يوجد أيضًا فَهم عميق لطبيعة الحب، والفقد، وسرعة الزوال، وكلها مُصوَّرة في القصيدة وليست مقرَّرة أو مجزومًا بها، كما يجري في سونيتة لبترارك Petrarch أو شكسبير Shakespeare.

وغالبًا ما يكون الشعر الغنائي تعبيرًا شخصيًّا؛ بل قد يرى البعض

(55) Ibid.

ذلك نموذجًا للقصيدة الغنائية. وغالبًا ما يكون تعبيرًا عن الشعور. ولكن حالة شعوري ليست مجرد حقيقة بسيطة عني. فمشاعري كالحب والكره والخوف والأمل، لها «موضوعاتها القصدية»؛ أي الأشياء التي من المناسب أن يُتفاعَلَ معها بالشعور الذي نحن بصدده. فالأمل مثلاً يتعلق بمآلٍ سارٍّ ولكنه غير يقيني، والخوف يتعلق بخطر مُحدِق. (وبالطبع، ربما تكون هذه الموضوعات متخيلة أحيانًا، ليس إلا). ولذا، لا بد أن يكون وصفُ مشاعري على نحو ملائم وصفًا أيضًا لكيف أرى العالم. وذلكم السبب في أن قصيدة حب يمكن أن تنقل ضمنًا إحساسي بطبيعة الحب وسرعة الزوال، وربما أيضًا ارتباط الحب بسرعة الزوال (هذا التعاطي مع العالم الذي أستجيب له بشعوري هو ما أسماه كروتشه «الحدس»[56]).

ولعل هذا موضع جيد للبدء في فَهم كيف يمكن للموسيقى أن تنطوي أيضًا على معنى من خلال التعبير عن شعور الذات بالعالم أو التعاطي مع العالم. فكما هي الحال مع الشعر، ثمة سلسلة إمكانات هنا. ويمكن للمرء أن يركز أكثر على الشعور؛ أو يمكنه أن ينقل في الشعور، من خلال استجابته، إحساسًا -غالبًا ما يكون عميقًا ومعقدًا- بتعاطيه مع العالم. المحذوف هنا ذلك الشيء الذي يمكن للمرء التعبير عنه (من حيث المبدأ) في النثر الوصفي؛ أي شروع المرء في تعاطيه مع العالم دون انفعال تمامًا، مخفيًا قدر الإمكان الاستجابة التي يثيرها فيك العالم المفهوم على هذا النحو. ولا يمكن للشعر الغنائي، كَلا ولا الموسيقى، أن يكونا دون انفعال أو مُتَكَلِّسَيْن بهذه الطريقة.

ولكن إلى أي درجة يساعدنا ذلك؟ يمكن للمرء أن يفهم حقًّا كيف يعبر الشعر المكتوب من خلال اللغة عن المشاعر، وعن تعاطينا مع الأشياء عبر الشعور. فالكلمات تقدم لوحة دلالية رائعة ومتنوعة. ولكن هل تستطيع الموسيقى ذلك؟ صحيح أن لدينا إحساسًا بأن بعض الألحان مبهجة، وأخرى مثيرة للشجن، وثالثة شعائرية جليلة. ولعل بعض هذه الأحكام يتعلق بتقليد موسيقي، لكنها تبدو متماسكة تمامًا ضمن هذا التقليد وغير اعتباطية. ورغم ذلك، لا تقدم سوى لوحة دلالية بسيطة ومقيدة. فكيف تكتسب الموسيقى «دلالات» أغنى؟

تكمن الإجابة في التضافر الوثيق بين الشعر والموسيقى في تاريخنا. بل

(56) See Benedetto Croce, *Aesthetic: As Science of Expression and General Linguistic*, trans. Douglas Ainslie (New York: Noonday, 1922), chapters 1 and 2.

إنهما في بعض الثقافات لا ينفصلان. لقد تَغنّى شعراء الملاحم بمآثر الأبطال العظيمة. وقد كانت أغنية الشعراء. ومن الممكن أن تكتسب الموسيقى المصاحبة للكلمات اتجاهًا دلاليًا بعينه. فنحن نفهمها من خلال السياق الذي تقدمه الكلمات. ذلكم ما نراه في الأوبرا opera والكنتاتا cantatas، وفي الموسيقى الليتورجية liturgical music.

فهل يعني ذلك أن بعض الألحان أو الأشكال الموسيقية تكتسب فرقًا دلاليًا أدق ما إن ترتبط بالكلمات؟ لا يمكن أن يكون الأمر بهذه البساطة، لأن هناك دائمًا قضية إيجاد الموسيقى الملائمة للكلمات. فبعض الموسيقى لا يتناسب مع كلمات نص أوبرالي محدد. ولا يعني ذلك أن الموسيقى يجب أن تؤازر الكلمات دائمًا. ففي الأوبرا يمكن أن تأتي الموسيقى تعليقًا على الفعل، أو تعبيرًا عن شيء مختلف، بل يمكن أن تتخذ موقفًا ساخرًا منه. وهكذا، تأتي في «زواج فيجارو» The Marriage of Figaro أغنيةُ بارتولو الافتتاحية، «الثأر» La Vendetta، لتعبر عن أفراح الثأر الصاخبة؛ فتعبر الموسيقى عن انتصار مطمئن قوي. وإذا استمعتَ إلى الموسيقى وحدها في المذياع دون معرفة الأحداث، فربما تعتقد أنها تعبر عن بعض المبادئ السامية. وتشكّل الفجوةُ بين الاثنين تعليقًا ساخرًا على توقعات بارتولو الأساسية والأنانية. وفي الوقت نفسه، أشعر بمستوى ثالث هنا: الموسيقى وَعدٌ أيضًا بأن الأمل في عالم أنبل لا تطمسه مكائدُ هذه الشخصيات الفظّة الجشعة؛ وسيُصان هذا الوعدُ بأغنية الكونت، «غفران» Perdona، في الفصل الرابع. ولذا، تكون العلاقة جدّ معقدة، لكن الموسيقى صحيحة.

ومع ذلك، يجري «إضفاء دلالات» على الأشكال الموسيقية من خلال تقاليد أوبرالية وليتورجية. بمعنى أن بعض الأشكال الموسيقية -اللحنية والهارمونية والإيقاعية- تصبح معبِّرة عن معانٍ دقيقة بأسلوب بارع. ولكن شيئًا مشابهًا يحدث في أي تقليد فني. ففي الأدب أيضًا، يتردد صدى الأعمال العظيمة عبر كتابات مؤلفين لاحقين يفيدون من أصداء أزستها كتاباتُ أمثال شكسبير وميلتون Milton. إذ ينطوي أي تقليد أدبي على تناصية intertextuality مكتنزة. ويصدق الأمر نفسه على الموسيقى (والرسم بالطبع).

ولكن هذه ليست القصة الكاملة في ثقافتنا؛ لأن الموسيقى تتحرر أيضًا من السياقات التي ساعدت على «إضفاء دلالة» عليها. ففي عصر بيتهوفن وما بعده، وُجِدَ سعي حثيث إلى موسيقى «مطلقة» absolute، أي

موسيقى لا تستند إلى قصة، أو برنامج، أو كلمات مصاحبة أو سياق اجتماعي (مثل الليتورجيا [الشعائر الدينية] liturgy، أو مدح الملوك، أو أيًا كان)[57]. ويمكن القول إن ذلك أتاح للمؤلفين الموسيقيين قول أشياء أبعد وأعمق. ولكن اللغز ربما يكون: لماذا لم تَتقوض قدرتهم على قول أي شيء بالمرة عند خروجهم على «الدلالات المعطاة» القائمة؟

إن جزءًا من الإجابة التي يطورها سكروتون، يكمن في الإشارة إلى مجال قوة داخلي في الموسيقى النغمية tonal music؛ حيث تستدعي بعض النقلات أنواعًا معينة من الجواب، لِنقلْ حركة بعيدًا عن النغمية تتطلب عودةً إليها؛ وبعض التنافرات تستدعي حلاً. ففي مقطوعة سيمفونية، «نستمع إلى توقع وختام، تطور وتنويع، توتر وانفراج، وعملية تدوم أثناء ذلك، تُرشدها وتَسترشد بها. وفي الأعمال الفنية العظيمة، لا تتمتع هذه العملية بطابع التعاقب فحسب، بل تأتي أشبه بالحوار والاستكشاف، وتنتهي كما ينتهي السرد، عند نقطة لا يمكن تجاوزها دون الانتقاص من معناها»[58]. ولذا، فإن السمات البنيوية في الموسيقى النغمية الغربية كما تطورت، تمنحها شكلاً وبنية داخليين، الأمر الذي يتطلب منا أن نجرّبها بوصفها عملية ليست عشوائية ببساطة، بل تمضي إلى موضع؛ فكالحوار أو القصة، يتوقف وتتوقف عندما يصلان إلى ذلك الموضع.

وصحيح أن ذلك يقيد أشكال فَهمنا الممكنة للمعنى، ولكنه يبقى في حد ذاته عند المستوى الشكلي. فالسامع يستوعب الحركة، والتطور، ويحسّ بالتوتر والحل، ويشعر بالبناء الموسيقي حتى ذروته. ولكن عندما تُثار فينا أفكارٌ ومشاعر وحدوس أكثر تحديدًا، إحساسٌ بما يكون البناء وما يدور بشأنه الصراع وما يتألف منه الحل، فهل يتوقف هذا على كل واحد منا، على ميولنا وتساؤلاتنا وأفقنا؟ يبدو أن هذا ما يحدث مع الشاب في رواية «برتقالة آلية»؛ فهو يحسّ ببناء القوة وفورانها في الذروة، ولكن ما يثيره هذا فيه مشهدُ عنف. وهو ما يختلف تمامًا عن مجرد التداعي؛ كأن يذكرني ذلك اللحن بصيف عام ألف وتسعمئة وكذا، بسبب مصادفة التجاور؛ على حين أن ما يسمعه المستمع الخيالي في عمل برجس **يكون**،

(57) يذهب داونينج توماس Downing Thomas، في كتابه *Music and the Origins of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 6-7، الى أن هذا الميلاد المفترض لـ«الموسيقى المطلقة» قد بُولِغَ فيه كثيرًا. ففكرةُ وجود «لغة موسيقية» سابقةٌ على الفترة الرومانسية. بل ربما يذهب المرء الى أن الموسيقى، بعيدًا عن الأُطر التقليدية (كالأوبرا الليتورجية، الخ.)، فتحت الطريق أمام إمكانات تعبيرية جديدة رغم ذلك.

(58) Scruton, *Aesthetics of Music*, 233.

بمعنى أنه يمتلك إحساسًا بذروة قوية؛ بل يستمر ليستخلص من هذا المخطط [أكثر مما يحتمله] الأفعالَ المروِّعة التي تفتنه.

**وتقول** الموسيقى -و«المطلقة» منها أيضًا- شيئًا؛ ليس بمعنى القول التقريري، بل بمعنى التصوير من خلال التعبير. ولكن إذا بقينا مع خلاصة الفقرة السابقة، فسيتضاءل ما يُقال جدًّا. إن المستمع يستوعب شكل القصة، أو الحوار أو الصراع وحلّه، ولكنه سيملأ بنفسه الحكاية التي تُروى، أو الختام المقترح، أو حل الصراع. ولكن ذلك لا يعطينا أي فكرة عن كيف -مثلاً- تقدِّم لنا سيمفونية رؤية عميقة ودقيقة للحالة البشرية، من النوع الذي نجده في لوحة بوسان، أو روايات دوستوفسكي، أو عند مواضع الذروة في الشعر الغنائي.

ويذهب سكروتون إلى شيء أبعد من هذا في الفقرة التالية، فيقول:

«تأمّلْ السيمفونية التاسعة لبيتهوفن. التعبير الجليل الواضح في تلك الفواصل الموسيقية [الموازير] الافتتاحية يقود إلى حوار موسيقي رائع، يتضح منه أن كل انفعال مأساوي وجريء وعارم كان هادئًا في البداية هدوءًا كاذبًا. وتتبعها رقصة مجنونة مشحونة بالخفة والمفارقة، تتجاهل فيها الموسيقى -بلا تدبُّر- ما تم اكتشافه، ومنها ننتقل إلى تأمل جليل، مفعم باللهفة في شكل تنويع مزدوج. وتُخلّف الحركاتُ الثلاثُ ذاكرةً من رقصات متناقضة، تقود مشاركة المستمع الوجدانية عبر احتمالات عزلة بطولية. وفجأةً، نسمع نفيًا موسيقيًا: تآلف سُلَّم ري الصغير مع سادسة صغيرة وسابعة كبيرة مضافة، الأمر الذي يقود إلى توقف كامل لحلم العزلة. ثم تنبثق خطوط الإلقاء المنغَّم recitative: العبارات تكتسب معانيها من نبرة الكلام البشري، وتؤدي بسلاسة إلى اللحن الرئيسي لـ«أنشودة الفرح» Ode to Joy. وليس هذا الإثبات المنتصر للجماعة خدعةً رخيصة كما قد يبدو؛ لأنه دُمِغ بطابع الحتمية الموسيقية. فنحن نُدعَى، في مشاركاتنا الوجدانية الممتدة، إلى تكرار حركة خاصة من حركات النفس. ونعود من الصراع الشخصي إلى راحة عامة، ونشعر أن هذه العودة حتمية طبيعية. ونحس بأنه من الممكن، رغم كل شيء، سبْر أغوار العزلة البشرية، وأننا لا نزال نعاود الظهور في التشارك مع إخوتنا»[59].

ويمكننا أن نرى أن سكروتون قد بنى على انتقالات الموسيقى، الإحساس

(59) Ibid., 359.

بأنها تحتوي على الصراع وحلّه، والإحساس بحتمية الانتقالات، ليتحرَّى في هذا العمل رؤية عميقة للحياة البشرية. فهل نستطيع رفض ذلك بوصفه شيئًا استُخلِص تعسُّفًا واعتباطًا من العمل، قياسًا على البطل الشاب في رواية «برتقالة آلية» وخيالاته الجامحة عن العنف؟ (وبالطبع، لن يكون لدينا، حتى في هذه الحالة، ارتباط بسيط؛ فالبنية الدرامية للموسيقى ذاتها تتلاءم مع أحلامه بالقتل والفوضى، حتى وإن لم تُفرِدْها بالإشارة والتسمية). ولكني لا أعتقد أن الرؤية التي يراها سكروتون في السيمفونية التاسعة هي، بطريقة مماثلة، مجرد رؤية من بين العديد من القراءات الممكنة لشكلها الدرامي. فتفسيره يرتكز -بالطبع وإلى حد ما- على الحركة الكورالية، حيث تمنحنا الكلمات إحساسًا لا لَبس فيه بما يُحتفَى به. ولكن الحركة الأولى التي هي موقع صراع هائل، والحركة الثالثة التي هي حركة شوق وتطهير، تبدوان بالنسبة لي غير قابلتين للإنكار. ولا يقتصر الأمر على أن الموسيقى تبدو حلاً لصراع شعوري، بل إن هذا الصراع الذي يمكن أن يجد حلاً هو الإثبات المنتصر للأخوة.

وتَحول طبيعةُ الرؤية المصوغة في تعبير شخصي، من هذا النوع، دون أي حل صارم ونهائي لاختلافات التفسير الكثيرة، كما رأينا مع تمثال بيرنيني. فقد يريد المرء صياغة استبصار بطريقة مختلفة نوعًا ما، ولكن يبدو لي أن تفسير سكروتون صحيح في اتجاهه العام. بمعنى أن الحالة هنا تشمل أمرين معًا هما أن بيتهوفن كان يعاني من استبصار -إلى حد ما- بهذا النظام في كتابته للسيمفونية التاسعة؛ وأن المستمع الخبير بأعمال بيتهوفن الأخرى، والأعمال في ذلك الوقت، سيجد هذا الاستبصار في العمل.

ولعل هذا العمل استثنائي. فثمة العديد من الأعمال التي تقع بين الطرفين: مجرد بنية شكلية، حيث يَتعيّن علينا توفير المحتوى، من جهة، ورؤية محددة للحالة البشرية من جهة أخرى. إن إحساسنا القوي بالنظام الذي يبني نفسه كلما تَقدّم -وهو ما نحسه في بعض موسيقى باخ Bach- يبعث على البهجة، لأنه يكشف عن نظام من هذا النوع كامن في واقعنا المتقارب الفوضوي، وهو أمر قد نتواصل معه في النهاية بشكل كامل. فثمة وَعد هنا، ولكنه من نوع غير محدد. يكمن الوعد في حقيقة أن ههنا، على ما يبدو، شخصًا كان قادرًا على تَبيُّن هذا النظام وتقديمه.

وفي حالات أخرى، يمكن أن تبهجنا الموسيقى لأنها تأخذنا إلى منطقة

في التجربة البشرية، لم نكن نتوقعها أبدًا، ولكنها مؤثرة للغاية. وذكرتُ سابقًا مقطوعة شوبان «فانتازيا وَهلِيّة». وتحدثتُ عن الإحساس بالشوق والحنين الذي أشعر به في هذه المقطوعة. إنه بتعبير أدق شوق كالحنين إلى فردوس مفقود، ولكنه فردوس لم أكن أعرف أبدًا أنه موجود قبل سماع هذه الموسيقى. وتشير بعض مقطوعات موسيقى برامس Brahms إلى أشكال من الجمال في العالم لم أكن أتوقعها أبدًا. وأستطيع الاستمرار -أنا وأي شخص آخر- في إضافة أمثلة عديدة. ولعل ذلك يثبت للقارئ أن عندي ولعًا بقراءة انشغالاتي وتخيلاتي فيما أسمع. ولكن حتى إذا كانت هذه حالتي، فيظل صحيحًا أن نوعَ التجربة الّغنيّة سماعُ شيء **معبَّر عنه**. ولا تنفصل هذه البهجة عن تفكير مُصاحِب بأن هذه المناطق غير المتوقعة بعدُ في التجربة موجودة، ومتاحة. النوافذ السحرية تنفتح على **شيء**؛ حيث يُفصَح عن رؤية.

وبعبارة أخرى: تختلف التجربة هنا اختلافًا واضحًا عن مجرد التداعي من ناحية (هذا يذكرني بصيف عام كذا)، وعن مجرد التسريب البسيط للطاقة والتفاؤل من ناحية أخرى. يمكن للموسيقى أيضًا أن تؤثر فينا بالطريقة الأخيرة، وذلك عندما ينتشلنا لحن مرح من أفكار كئيبة ويجعلنا نرقص. ولكن عندما تغير الموسيقى حالتك المزاجية (وبالطبع عندما تغير المخدرات حالتك المزاجية)، فإنك تنتقل من استعراض قلق للمخاطر التي تُهددك إلى إحساس مبهج بالتفاؤل نحو مجرى الأشياء. وفي كلتا الحالتين، ما يركز عليه التفاؤل -موضوعه القصدي إذا جاز التعبير (وهو ما يمكن أن يكون غير محدد تمامًا: «لا **أعرف** سوى أن الأمور ستنتهي إلى التحسُّن») -لا يُعبَّرُ عنه في الموسيقى (أو المخدرات بالطبع). فالتجربة مختلفة تمامًا عن أن تكون مبتهجًا أو حتى سعيدًا، بما **تقوله** الموسيقى. وهو ما قد يفاجئنا، بل يغيرنا؛ رغم صعوبة إيضاح كيف ولماذا، ربما[60].

* * *

كنتُ أتحدث عن الموسيقى، ولكن هذه الظاهرة -الابتهاج ببُعْد جديد في التجربة، حتى عندما تجد صعوبة في قول ماذا ولماذا- نصادفها أيضًا في الشعر والرسم. فقصيدة جيرار دي نرفال Gérard de Nerval «البؤساء» El Desdichado تجذبني للغاية، رغم أني لا أفهمها تمام

(60) يجادل بوي، في كتابه *Music, Philosophy, and Modernity*، عن موقف مماثل نوعًا ما لموقفي، ومفاده أن الفلسفة لديها شيء تتعلمه من الموسيقى، وأن ثمة شيء مثل «التناول الصحيح» في الموسيقى، كالذي يوجد في اللغة. بل نوقشت القضية بتفصيل كبير، وبإحساس رفيع بكيف تطور فهمنا لما يمكن أن «تقوله» الموسيقى في القرون الأخيرة مع صعود الحداثة الغربية، والاستجابات الرومانسية لها.

الفَهم، وأنسى باستمرار كل التلميحات الكلاسيكية فيها، حتى بعد بحثي عنها مرات عديدة. فهذه القصيدة تؤثّر فيّ بطريقة جدّ مشابهة للموسيقى. ولكن الذي لا ريب فيه أن السحر لا يعمل إلا لأنني (بمعنى بسيط ومباشر) أفهم الكلمات.

وتبقى الحقيقة أن الموسيقى، ما إن تُتناول بمفردها، حتى تبدو منفصلة عن أي تمثيل، ولكنها رغم ذلك يمكن أن تصور معنى، ويمكن أن تعطينا إحساسًا بالحياة، لم نكن لنحصل عليه بطريقة أخرى. ذلكم ما يجعل لها مكانة خاصة بين الفنون. وذلكم السبب في أن شوبنهاور يخصُّها بأنها «انعكاس» [Abbild] مباشر للإرادة Will، لأنها لا تستند -كما يستند الأدب والرسم- إلى أقوال تقريرية أو تمثيلات من النوع التقريري بوصفها الأساس لرؤيتها الضمنية. إن «عدم قابلية ترجمة» untranslatability الفن (إلى أقوال تقريرية)، وهو ما نزعمه بشأن الرسم والأدب حقًّا كما رأينا سابقًا، يصدق بمعنى أكثر راديكالية على الموسيقى.

والحقيقة أن الموسيقى -بطرائق نجد صعوبة في فَهمها وتتجاوز الشعرَ الغنائي- تنقل رؤيتها من خلال استجابة فورية معبِّرة عن شعور ذاتي، وفي الوقت نفسه تكشف عبر هذا التعبير عن حالة الأشياء. «يبدو لي أن الانتصارات العظيمة للموسيقى تتضمن هذا التوليف، وبموجبه تدفع البنيةُ الموسيقية -المتحركة طبقًا لمنطقها الخاص- مشاعرَنا إلى التحرك معها، ومن ثمّ تقودنا إلى الإحساس بشعور لم نكن لنصل إليه بطريقة أخرى»[61].

وهناك حقيقة مهمة بشأن «الرمز» أو العمل الفني في مجاله -وهو مجال «التصوير»- ألا وهي أنه -كالتعبير الأدائي واستحداث كلمات وصفية جديدة في مجاليهما الخاصين بهما- يمكن أن يدخلنا إلى أفكار ومعانٍ جديدة لم نكن لنصادفها أبدًا بطريقة أخرى. فهو يمثل نوعه الخاص من «التعبير الصحيح» التأسيسي. يقول سكروتون: «نحن نواجه الأعمال الفنية بوصفها أيقونات مكتملة لإمكاننا الشعوري، ونستأثر بها لكي نجلب الشكل والوضوح ومعرفة الذات إلى حياتنا الداخلية. إن الفن يحول النفس البشرية، ولا يحدث ذلك سوى لأن الفن يزوّدنا بالإيماءات التعبيرية التي تميل إليها انفعالاتنا في سعيها إلى التشارك الوجداني -الإيماءات التي نغتنمها، حين نواجهها، بإحساس أننا نُحمَل أخيرًا إلى وِجهة لا نستطيع

(61) Scruton, *Aesthetics of Music*, 359.

الوصول إليها بمفردنا، كما هو الحال عندما تقدم لنا قصيدةٌ كلمات حب أو أسى، لا نستطيع إيجادها بأنفسنا. يجترح الفنُّ الناقص وغير المتشكل وغير القابل للتوصيل»[62]. ويتمتع الفن في كل أشكاله بهذه القدرة الاستثنائية، عن طريق إعطاء تعبير لشعور/رؤية لم يكونا لدينا (على نحو واعٍ وواضح)، فيحملنا إلى عالم جديد غير متوقع. ولكن الموسيقى تحوز هذه القدرة بدرجة لافتة، لأنها قد تحررت من التمثيل، ونأت بنفسها عن التقرير النثري أعظم نأي.

ولكن الوجة الآخر لهذا، لانهائيةٌ وجودية ontic indefiniteness معينة. وذلكم يكون في الموسيقى التي تلتقط شيئًا يبتعد عن الخرائط العادية للانفعالات المعيارية وموضوعاتها. ومن ثمّ، إذا عدنا إلى الأمثلة أعلاه، سنجد أن باخ أو هاندل Handel، يمنحاننا إحساسًا قويًّا بنظام في الأشياء؛ نظام يسمو بنا ويُبهجنا. ولكن ليس من الواضح تمامًا ما يتألف منه هذا النظام على وجه التحديد. فعمل شوبان الموسيقي «فانتازيا وَهلَيّة» يلتقط شوقًا عميقًا وجارفًا، ولكن شوقًا إلى ماذا؟ لعلنا لم نكن نتصور هذا الموضوع بَعدُ، قبل سماعنا هذا التعبير عن الشوق، ولا نستطيع إيجاد كلمات تعبر عنه حتى الآن.

وربما تبقى اللانهائية الوجودية المحتملة غير مدركة، أو على الأقل غير ملحوظة. فلعل السياق الكلي يَخبل بتفسير محدد: مثلاً هذه الموسيقى تقع في أوبرا، وثمة حبكة تخبرك بما يحدث؛ أو موسيقى هي جزء من ليتورجية [شعيرة دينية]، ونعرف أنها مناجاة لله والتماس عنايته. ولكن الموسيقى يمكن أن تتحرر من كل ذلك، فتكون موسيقى «مطلقة».

لا توجد أقوال خبرية أو تقريرية، ومع ذلك فإن جانبًا من البهجة في الموسيقى يأتي من الإثبات الضمني. فالنظام الذي يكشف عنه باخ وهاندل نحس بوجوده فعلاً، وذلكم سبب البهجة. وموضوع الشوق حقيقيٌّ، ومن هنا الفرح في الحزن. والأشياء لها معانٍ لم نتوقعها من قبل. وربما تفاجئنا رؤية دوستوفسكي لجذور العنف والتمرد برؤية جديدة تُبهجنا أيضًا، ولكننا لا نميل إلى الحديث هنا عن لانهائية وجودية.

كيف نتمكن من فهم الإثبات الضمني في الأعمال الفنية، واستجابتنا له؟ إنّه لأمر مشابه لما يحدث عندما نرى شخصًا يتفاعل مع أحداث مهمة معينة: لعلها تدعو إلى سعادة غامرة أو حزن. ويمكن أن تحمل طبيعة هذا

(62) Ibid., 352.

الشخص، وكذا تعبيره، اقتناعًا عميقًا: لا بالصدق فقط، وذلك ما يشعر به حقًّا، بل بوجود استبصار لديه أيضًا. ونحن نؤمن بحكمة الحكيم، لأنه يصوغ الاستبصار بطريقة مُقنِعة. وهو ما يمكن تمييزه بشكل مثالي عن محتوى أقواله التقريرية التي يصوغها. ولكن قوة الأسلوب نفسها هذه، يمكن أن ترتبط باستجابات من جانبه ليست تقريرية: الطريقة التي يتفاعل بها مع الفرح أو الحزن. فاقتناعنا مُفاده أنه استوعب معنى هذا الموضوع، مهما يكن. ويمكن عزو قوة الاقتناع نفسها هذه إلى الموسيقى؛ كما يمكن عزوها إلى معنى الأشياء المعبَّر عنها في رواية، لا عَبر الأقوال التقريرية التي تحتوي عليها الرواية. ومن هنا، تأتي استجابتنا المبتهجة بتصويرات النظام عند باخ. فالبهجة تأتي من الاقتناع بأن هذه الرؤية تمس شيئًا حقيقيًا.

وأما التصويرات الضمنية في الأدب والرسم فبينما تكمن وراء الأقوال التقريرية تنأى بنفسها عنها مع ذلك. ويبدو أن موسيقى الفنون التقليدية -وحدها- هي التي انقطعت عنها تمامًا. وقد مُنحت هذه الراديكالية قيمة جديدة في عصر مابعد الرومانسية. فهذا والتر بيتر Pater يجزم بأن «كل الفنون تطمح إلى حالة الموسيقى»[63]. وقد بدا أحد الفنون التقليدية مستجيبًا لدعوته، مع تطور الرسم اللاتصويري nonfigurative painting. ومن الممكن فَهم بعض الشعر الحداثي بالطريقة نفسها.

ولذا، يقدم التصوير، في بُعد من أبعاد وجوده، مثالاً آخر -إلى جانب الأداء- على إبداع المعنى، لا يمكن أن يُفهَمَ -ببساطة- في ضوء نموذج العلامة sign والمدلول signified. تمثل الرواية -والرسم التقليدي- شيئًا، ولكن المعنى الكامل للعمل لا يمكن تفسيره بهذه الطريقة. وبطبيعة الحال، غالبًا ما يكون «الفائض» اللاتمثيلي أوضح في الموسيقى. وبالنسبة لي، الشوقُ الذي تفتحي عليه مقطوعة شوبان «فانتازيا وَهلَيّة» ويسكن الموسيقى، جوهريٌّ فيها. والكثير من الرسم اللاتمثيلي يستثير في المُشاهِد استجابةً مماثلة.

* * *

(63) Walter Pater, «The School of Giorgione,» in *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, ed. A Philips (Oxford: Oxford University Press, 1986), 86.

وبخصوص وصف هذا الموقع الخاص الذي نالته الموسيقى منذ الفترة الرومانسية، وهو ما انعكس في عبارة بيتر الذائعة، انظر المناقشة نافذة البصيرة في كتاب:

Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

وهو ما سأحاول تسليط الضوء عليه في الدراسة المصاحبة التي أعمل عليها.

وأستهلُّ ختامًا قصيرًا لهذا القسم لكي أقدم مسألة أخرى. لقد ناقشتُ سابقًا في القسم 3 مسألة المصادر الأخلاقية: تأمُّل الحقائق، أو الاتصال بها، يُعزِّز التزامنا بالخير أو يحركنا نحوه. وثمة ههنا سؤال حتمي: هل التأمل في الله أو الطبيعة مثلاً، يقوّينا بسبب رد فعل تثيره فينا هذه الأفكار؟ أم نتلقى قوةً تأتينا من شيء يتجاوزنا؟ وأيُّ القراءتين هي القراءة الصحيحة: الذاتية أم الموضوعية؟ غالبًا ما يكون لدينا إحساس قوي بالقراءة الصحيحة، رغم أن المتشكك قد يرى أن هذا لا يؤسس دليلاً نهائيًا.

وكثيرًا ما نجد الآن في الأعمال الفنية القوية ما يمكن أن نسميه تجليات المصادر. وتجليات الفن تزيد/تقوّي انجذابنا إلى الحقائق التي يكشفها، والتزامنا وإعجابنا بها، وشوقنا إليها. ويتدفق التيار في كلا الاتجاهين: الفنان يبني الرمز الذي يتيح الانكشاف، بل الحقيقة التي تغيّرنا أيضًا، وتُخيبنا، كما يُخيبنا الاتصالُ بالطبيعة. وكثيرًا ما تقوي هذه التجليات إحساسنا بأن القراءة الموضوعية هي القراءة الصحيحة، وأن القوة نابعة من «داخلنا»، بمعنى أن إبرازها يفوق قدراتنا.

وسأعود إلى مناقشة ذلك على نحو أزيد في الدراسة المقترحة المصاحبة لهذا العمل.

## 7

بهذه المناقشة الأخيرة، نستطيع رؤية كيف أن مسألة نطاق اللغة، والأشكال التي يتعين علينا إيضاحها لكي نفهم اللغة البشرية، قد اتسعت مرة أخرى واتسمت بطابع جذري.

وقد ذكرتُ في الفصل الأول، خارج نطاق إسناد الصفات المائزة، ثلاثة نطاقات أخرى للمعاني التي تفتحها لنا اللغة، هي: انفعالات بشرية ملائمة (أو معانٍ متجاوزة للبيولوجي)، وعلاقات محددة، وقيمة قوية. غير أن كلاً منها يستمر على المستويات الثلاثة للشكل التعبيري الذي تبلور خلال النقاش الدائر في الكتاب حتى الآن، ألا وهي: الإبرازي [الإسقاطي] أو الأدائي، والرمزي (في الأعمال الفنية)، والوصفي. فنحن نعبر عن انفعالاتنا، ونؤسس علاقاتنا، ونجسد قيمنا فنُبرزها، من خلال لغتنا الجسدية، وأسلوبنا، وبلاغتنا؛ ولكننا نستطيع أيضًا الإفصاح عن كل ذلك في الشعر، والروايات، والرقص، والموسيقى؛ ونستطيع أيضًا جلب كل ذلك إلى

الإفصاح الوصفي، حيث لا نسمي المشاعر والعلاقات والقيم فحسب، بل نصفها أيضًا ونتجادل بشأنها. وتصطف كلها بتوازٍ وثيق مع ثلاث درجات في سلّم الفصاحة، الذي عرضناه في القسم 4 سابقًا. والفرق في هذا الفصل أن إعطاء أسماء وصفات معيارية لهذه المعاني متضمَّن في الدرجة الثانية، وكذلك التقديم الفني و«الرمزي» لطبيعتها. ولكن لا توجد حدود قاطعة وثابتة ههنا. فأسماء المعاني غالبًا ما تنطوي على عنصر شبه استعاري أو «رمـزي» بمعناه عند شليجل (الخطيئة بوصفها تدنيسًا، الاستقامة، الانسجام الداخلي، الندم، إلخ.). وأما الفرق الحاسم بين الدرجتين الثانية والثالثة فهو أننا نحاول في الدرجة الثالثة إعطاء تفسير سببي، ومنهجي تقريبًا، و«فلسفي» لموقع هذه المعاني في حياتنا، وكذلك لصحتها أو عدم صحتها أيضًا. فنحن ندقّق ما أسميته أعلاه «قصة سببية» توضح كيف ظهرت هذه المعاني بالنسبة لنا، وربما نجادل أيضًا بأن هذه الرواية التي نقبلها هي الصحيحة.

ونستطيع التفكير في هذه المستويات الثلاثة أو «الدرجات» الثلاث كما وصفناها سابقًا، على أنها متراتبة بهذه الطريقة: كل إفصاح متعاقب يتيح لنا اتخاذ موقف أكثر حرية، ومن ثمّ نصل إلى إفصاح أوضح عن المعاني المقصودة. فما نعيشه على نحو غير انعكاسي في مستوى الأداء يمكن أن يتضح أمامنا بوصفه شيئًا يمكننا الاستمتاع به وتأمله في عمل فني، ثم جَعْله موضوع وصف وتحليل ممكن في النثر. ويكمن تفوق الوصفي في تمكينه أقوالاً تقريرية محددة بوضوح؛ أضِف إلى ذلك -وليس من الممكن دونه- القدرةَ على العمل عند مستوى انعكاسي metalevel، لإنشاء أقوال تقريرية عن مزاعم نظامنا الأول، واللغة التي صيغ بها. ويمكن أن تُحيل السوناتات، أو القصائد، أو الروايات، إلى أعمال أخرى بطبيعة الحال، بل يأتي قدر من تأثيرها من هذه الاقتباسات غالبًا، ولكن ليس هذا هو نفسه ما يحدث عند إنشاء أقوال تقريرية عن هذه الأعمال الأخرى. (فمن الطبيعي أن تُنشيء شخصيةٌ في رواية قولاً تقريريًا من هذا النوع، وهو ما يمكن أن نتناوله لنعكس وجهة نظر المؤلف بحق؛ ولكن العمل من حيث هو تصوير لا يُنشئ قولاً تقريريًا محددًا).

ويمكن بطبيعة الحال قلب هذا الترتيب أيضًا. فمن الممكن القول إن بعض المعاني لا يمكن التقاطها بشكل ملائم على مستوى أكثر تحررًا وتحليلاً. وهو ما قد زُعِمَ ضد تحليل النثر نيابة عن الإفصاح بـ«الرمز»،

كما ألمحت المناقشة أعلاه. وبعد مناقشتي السابقة حول المساواة السياسية المعروضة في الفصل السابع، سأدعي أن بعض الكلمات المفتاحية في النظرية السياسية والأخلاقية لا يمكن تحديدها تمامًا دون إحالة إلى مستوى الأداء الجسدي لمعانيها. ولكن مهما تكن وجهات نظرنا عن نطاقها الاحتمالي، فإن هذه المستويات الثلاثة تقدم أنواعًا مختلفة من الإفصاح، وتُفضِّل على نحو متصاعد موقفًا حرًّا من المعاني المقصودة، وتُحبّذ وضوحها.

وتؤكد هذه الصورة متعددة الطبقات للبُعد الدلالي، من جديد، أن أوصافنا تنوب عن مجال إفصاحات أخرى. فراكب الدراجة البخارية الفخور برجولته ليست لديه كلمة تعبّر عما يتمتع بقيمة عنده؛ فهو يعيش القيمة من خلال إبرازها أو إسقاطها، ويتعلق بصخرة صلبة تقدمها في شكل «رمز»؛ لكنه لم يحاول بعد وصفها وقول الطيب فيها، كما أنه ليس في موقع يمكنه من مجادلة منتقديه. ونحن نفكر فيه على أنه لا يعكس المعنى في حده الأقصى، رغم أنه يعيش في عالَم معنى مُفْصَح عنه. فلو تناولنا كلمة «لغة» بمعناها الواسع، بحيث تشمل جميع الأشكال التعبيرية، سنجد أن عالمه مؤشّش لغويًّا كعالم الفيلسوف. ولا يعني ذلك سوى أنه يعيش في عالم بشري. وهذا العالم، الذي يتخذ شكلَ في متناول اليد zuhanden[64] ، والذي يُعاش فيه فقط دون انعكاس أو وصف -هذا العالم مليء بالوسائط اللغوية، حتى لو تناولنا «اللغة» بمعناها الضيق. فاللغة الوصفية لا تظهر في عالم أهداف حيوانية خالصة. ومن المهم أن نضع ذلك في الحسبان، لكي نفهم العالَم قبل التموضع preobjective world، ولكي نستوعب الظروفَ التي تعمل فيها اللغة الوصفية، في آنٍ معًا.

* * *

إن العلاقة بين درجات السُلم الثلاث علاقة شِبه هرمنيوطيقية. بل تقدم الدرجة الثالثة هرمنيوطيقا لتعبيراتنا في المستوى الرمزي (2)؛ وكثيرًا ما تكون محاولاتٍ لتفسير المعاني المؤدّاة؛ التي تجسّد من ثمّ ما قد كان في أصله إحساسًا غامضًا بطريقة في الوجود أعلى أو أكثر إرضاءً. بالنسبة إلى سقراط، وبوذا، وكذلك أيضًا بو برومل، وأنبياء الطمأنينة، ثمة مرحلة أولى يجدون فيها طريقة إعطاء تعبير في حياتهم عن شيء يحسون -في البداية وعلى نحو غير واضح- بأنه أفضل طريقة للعَيْش (وهو ما يؤشس إذا

(64) في متناول اليد «ready-to-hand».

جاز التعبير الدرجةَ صفر). ثم يُغطّى هذا الأداءُ (الدرجة 1) تعبيرًا لفظيًا أو رمزيًا (الدرجة 2)؛ يكون في المرحلة الأخيرة قاعدةً يستند إليها تفسير أكمل لطبيعة هذه الطريقة في الحياة وأصولها ومزاياها (الدرجة 3).

وعلاقة المستوى الأعلى بالأدنى هي علاقة تعبير، يحاول نقل شيء من خلال وسيط أوضح. بل من الممكن أيضًا النظر إلى العلاقة بوصفها ذات طبيعة تفسيرية. ومن هنا استعمال التعبير «شِبْه هرمنيوطيقية» quasi-hermeneutic.

وإذا لم يكن التفسير عند الدرجة 3 شفافًا تمامًا؛ أو إذا لم تنجح هرمنيوطيقا الارتياب في إيضاح أنه لا يوجد شيء يمكن فَهمه، فستَتعيّن عندئذ اللجوء إلى الدرجات الأدنى. ولن تكون التفسيرات عند الدرجة 3 كافية في ذاتها؛ وسيحتاج المرء دائمًا إلى الإشارة إلى الدرجة الثانية، وغالبًا إلى الأداءات النموذجية الأصلية في الدرجة 1. وفي مجال علم الأخلاق، لا يمكن غالبًا استبعاد النماذج الأصلية.

ونستطيع الآن أن نرى بوضوح أكبر الفرق بين المنطقين الدلاليين المُحدَّدين سابقًا، وهما: «الإشاري» و«التأسيسي». يهدف المنطق الأول إلى إيجاد الكلمات ليميز حقيقة مستقلة قائمة بذاتها: «في ذاتها»، إذا جاز التعبير، أي مجرَّدةً من طريقة ظهورها في مجال المعاني البشرية. ونحن نستكشف العالم الخارجي من خلال توليد أوصاف نستطيع التحقق منها بوضوح عن طريق مراجعتها في مقابل الحقائق المستقلة القائمة بذاتها. وأحيانًا ما يتولد وصف الموضوعات اليومية بملاحظتها؛ وأحيانًا ما يتولد بواسطة نظريات متطورة ومعقدة تتعلق بآليات أساسية، تستحثّ أوصافًا يمكن التحقق منها، مثل «قراءة العداد 5».

وبالمنطق الثاني، نستكشف عالم المعاني (الذي ليس ببساطة عالمًا «داخليًا») بواسطة التحقق منه عبر الأداءات التأسيسية والإفصاحات-التعبيرات، التي إما تنجح في الإقناع أو تفشل، وأحيانًا ما يُستبدَل بها عندئذٍ تحققات أخرى، تبدو أفضل، ولكنها تظل عُرضة للاستبدال دومًا. وهذه المنطقة الثانية هي محل محاولات تحديد شكل الدلالة. وتهدف تعبيراتها، سواء كانت أداءات أم إفصاحات لفظية، بالرمز أو بالنثر الفلسفي، إلى رسم حدٍّ أو وَجه لهذا الشكل العام للمعنى، على أمل تصديقه النهائي في الحدس الشعوري، ولكنه أمل لا يتحقق بشكل تكاملي أبدًا. وهو ما ينطوي على فَهم نضالنا في سبيل إدراك هذه المعاني، و/أو الاستدلال الهرمنيوطيقي

بشأن الحياة البشرية بوجه أعم.

وهذا النضال في سبيل إدراك أفقنا الأخلاقي يمكن أن يؤدي إلى نوع من النمو في الاستبصار الأخلاقي/المعياري الأخلاقي الذي وصفته في نهاية القسم 3، حيث يمكن لمحاولة تطبيق نظام رموز أن تؤدي إلى تعديله، ومن ثم إلى إدراك قضايا ومعضلات جديدة، تستثير إسقاطاتٍ لحلّها.

ومن المحتمل ألا يكون لهذا النضال نهاية؛ فلا يمكن أن يصل إلى إغلاق ثابت أكيد. وذلكم بسبب سمة ضمنية في الوصف أعلاه، يمكننا تسميتها ازدواجية مواضع الإحالة duality of points of reference. (وقد تنمو أحيانًا إلى تعددية plurality -وعلى أية حال إلى عدم اتحاد non-unicity). وعلى سبيل المثال، نحتاج من آنٍ لآخر إلى إعادة نظر في فاعلي نموذجنا الذين يؤدّون مُثُلنا الأخلاقية (نماذجنا الأصلية) لنعيد تحديدها بشكل أوضح؛ أو قد يتبيّن أن مثالنا المعبَّر عنه (لنقل، العمل لخير الإنسانية العالمية، مستأنفين المثال الوارد في نهاية القسم 3) يتطلب أشكالاً من الأداء (في هذه الحالة، انفتاحًا سخيًّا على الاختلاف) لم نكن نتوقعها أصلاً.

أو قد تنشأ حدوسنا بشأن الخير أو الكلمات الصحيحة للوصف الذاتي، عن تجارب قوية. وستغير هذه الاستبصارات الجديدة، من ثم، شكل تجاربنا المستقبلية، كما رأينا في القسم 2. ولكن ربما يحدث أيضًا أن تجارب وسم المستقبل قد تلقي ضوءًا جديدًا على صياغاتنا السابقة، الأمر الذي يتطلب تغييرات.

وهكذا نُرسَلُ ذهابًا وإيابًا بين مواضع إحالة مختلفة، من المحتمل أن تكون بلا نهاية. وسيتطلب الإغلاق، هنا، استبعاد احتمال تجارب جديدة مقلقة أو آثار مكتشفة حديثًا لكلماتنا المقبولة القائمة، ناهيك عن احتمال أن قد نكتشف أو نبتكر مخططًا تفسيريًّا جديدًا وأفضل. وذلك لأن استحالة الإغلاق مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالطبيعة الهرمنيوطيقية للتفكير في هذا المجال.

* * *

ولذا، يبقى الهدف من الممارسة وطبيعة التحقق -توصيف الكون كما هو بالفعل، وتحديد شكل الدلالة الملائم- متميزين في المناطق التي حددها هذان المنطقان الدلاليان، حتى لو كان هناك قدر من التداخل عند الدرجة 3، حيث نحاول إيضاح موقع معانينا البشرية في الكون، وفي حركة

التقدم، في التاريخ.

إن اتّباع نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، وافتراضها القائل بأن المنطق الدلالي الإشاري ينطبق في كل موضع -يقودنا بكل سهولة إلى قراءة مغلوطة للعلاقة بين الدرجتين الأوليين. ويمكن النظر إلى نزوعنا إلى أداء المعاني بوصفه حقائق حيوانية عنا، تتطابق مع ميلنا إلى التفاعل مع بعض معاني الحياة أو المعاني الأداتية، كحالنا عندما نجفل مبتعدين عن خطر، أو ننجذب إلى طعام عند الجوع، وما شابه. وهكذا نتجاهل تمامًا ما أسميته المعاني «المتجاوِزة للبيولوجي»، كما نفعل عندما ندرس الحيوانات. وهو ما يعني أننا لا نهتم بما أسميته البُعْد «الهرمنيوطيقي» في الأداء، المحاولة الأساسية للإفصاح، والتطابق مع إحساس معين بالصحة.

وسيترتب على ذلك أنه يمكننا وضع الدرجة الثانية -تسمية الأداء ووصفه- في حالة تطابق مع تسمية أي ظاهرة طبيعية أخرى، ومن ثمّ بوصفها مشارِكة في المنطق الإشاري الذي يُسمّي: تظهر الظاهرة أولاً، ثم نعطيها اسمًا. وقد رأينا أعلاه (نهاية القسم 2) أننا نميل إلى فَهم كلماتنا التي نصف بها ردود فعلنا الأساسية على أساس هذا النموذج، كالفخر والغضب والرغبة والنفور، وما شابه.

ولكن هذه الحركة تتجاهل تمامًا تطور شبكة المعاني المترابطة فيما بينها بكل تمييزاتها الدقيقة وتحديدها للمناسبات والأسباب الكامنة وراء ردود أفعالنا الأساسية. وهذا المجال هو موقع منطق مختلف تمامًا، حيث محاولة الإفصاح عن معنى عبر أداء و/أو وصف تلتمس التصديق من خلال الحدس الشعوري والإحساس الذي يضفيه على حياتنا. ولهذا المجال بنية النداء-الاستجابة call-response، تليها استجابة عكسية تُصادِق على تعاطينا أو تقوّضه، وهو ما حددناه في نهاية القسم 3 في الحالة الخاصة بالتزاماتنا الأخلاقية.

وتتقدّم شبكة المعاني المتطورة في أي ثقافة عبر لعبة التعريف والتصديق. ويحدث التصديق على أكثر من مستوى. وفي أصلنا، أُدخِلْنا جميعًا إلى شبكات معنى قائمة سلفًا. ويطرأ عليها التحول أثناء تغير حاصل، لا محالة، عندما يرث أي جيل ثقافة أسلافه؛ حتى وإن رأى الجيل الجديد في نفسه أنه يعيد إنتاج ما ورثه بأمانة. وتتغير شبكات المعنى، مرة أخرى، عندما تستحثُّ محاولةُ إدراك نظامنا الرمزي الأخلاقي استبصارًا أخلاقيًا إضافيًا. وهي تتغير أيضًا لأن إفصاحات جديدة قد أنشأها مصلحون أخلاقيون،

أو أنصاز أسلوب جديد. ويجري التصديق عليها أو رفضها على مستويين. فعلى المستوى الفردي الذي عالجناه أساسًا في المناقشة السابقة، ربما يقتنع الفاعلون بالنظرة الجديدة أو الأسلوب الجديد أو لا يتبنون أيًّا منهما في نهاية المطاف. ولكن هناك أيضًا قضية التصديق الثقافي، أيْ ما إذا كان المعيار الأخلاقي الجديد أو طريقة الوجود الجديدة المقترحة ستصبح جزءًا من الثقافة الراسخة التي ستندرج فيها أجيال تالية.

وإنّ هذه اللعبة بكاملها من الشيء وطِباقاته، ولفظ الكلمات وإبراز الأداءات، وتقرير مصيرها النهائي، لا يمكن اعتبارها مجرد ردود فعل غاشمة واقعية. فقضايا الصحة، والملاءمة، و/أو الإسناد الصحيح إلى الذات أو إلى الآخر، كلها على المحكّ.

وذلكم السبب في أن محاولاتنا إعطاء تفسير لمعانينا المؤدّاة أو المسمّاة في الدرجة 3 تتخذ شكلَ ما يسميه ريكور «الخطاب المختلِط»، حيث يعمل المنطقان الدلاليان معًا. (بل إن أنواع المنطق الثلاثة التي أحصيناها سابقًا في القسم 1 تعمل كلها معًا هنا). وإذا كان من الممكن أن تنجح هرمنيوطيقا الارتياب في تشويه جميع المعاني المتجاوزة للبيولوجي، أو على الأقل إظهار أنها غير ذات صلة بتفسير فعلنا الاجتماعي والسياسي؛ أو إذا كانت ردود فعلنا الأساسية كافية وحدها لهذا الغرض، فإن هذا الخطاب المختلط سيكون غير ضروري. ولكن كما تبدو الأمور، في دراستنا التاريخية أو السوسيولوجية لشعب محدد لا نحاول -فقط- معرفة ما إذا كانت أوصافنا تتلاءم مع واقع خارجي قائم بذاته، باتباع منطق دلالي إشاري؛ بل نحتاج أيضًا إلى استيعاب المعاني التي يعيشها هذا الشعب (أو عاشها)، أيْ المعاني التي حددها طبقًا لمنطق دلالي تأسيسي. وعلينا أن نكون قادرين على استيعاب شيء من الطريقة التي عمل بها ضمن هذا المنطق، أو سنفشل في غرضنا الوصفي/التفسيري. وربما تولّد قراءةٌ جديدة لهذه المعاني، بسهولة، تفسيرًا تاريخيًّا أو سوسيولوجيًّا آخر، يجب اختباره لمعرفة المعنى الذي يقدمه لسلوك السكان المستهدفين. وهذا المطلب يحدد بالضرورة المدخل الهرمنيوطيقي إلى العلوم الإنسانية.

* * *

ولعله من المفيد، هنا، تلخيص الروابط الجوهرية بين المعاني البشرية والتفكير الهرمنيوطيقي، في تباينها عن معاني الحياة والمعاني الأداتية. ويمكننا إجمالها في أربع نقاط:

أولاً، (A) تبدأ هذه المعاني، مثلاً المواقف الأخلاقية، في الثقافة البشرية بوصفها إشارات أو تنويهات غير مفصح عنها، ولا بد أن تُعطَى شكلاً وتفسيرًا. وهي تكتسبه في بعض الأحيان أولاً بطرائق الأداء، وفي بعض الأحيان أولاً بنوع من التعريف اللفظي، وأحيانًا أيضًا بأشكال من التصوير والطقوس والأعمال الفنية؛ ولكن في النهاية يشترك الثلاثة في تحديد المعاني وتوضيحها.

وأما السمة الرئيسية الثانية (B) التي تشترك فيها هذه المعاني فهي أن الناس المختلفين -وفي نهاية المطاف الثقافات المختلفة- يفسرونها ويفصحون عنها بطرائق مختلفة. وهو ما يدعو إلى الاستفسار، وأحيانًا الخلافات؛ وغالبًا عدم فَهم متبادل، وأحيانًا عدم ثقة بين الناس، بل وأكثر بين الثقافات.

وثالثًا، (C) لا تُحدَّد هذه المعاني على نحو منفرد ومعزول، بل في شبكات أو كَوكبات، إذ تُعرَّف المعاني المفردة من خلال أحدها الآخر (انظر القسم 1). وتتشابه مع أشكال الجشطالت البصري أو السمعي، حيث يؤدي تغيير في جزء من الصورة أو النوتة الموسيقية إلى تغيير التأثير الكلي الذي تخلّفه الصورة أو اللحن.

وذلكم يؤدي إلى ظهور أشكال متنوعة من الكلية holism: مثل الدائرة الهرمنيوطيقية التي رأيناها أعلاه في نهاية القسم 3. في الحالة الأصلية لتفسير الكتاب المقدس، يرتبط معنى آية محير ارتباطًا داخليًا بمعنى السِّفر بأكمله، ولا يمكن تناولها مستقلةً. وإذا طبقنا هذا على محاولاتنا في فَهم حياتنا، أو جزء من التاريخ، فذلك يعني أننا لن نستطيع فَهم أحداث أو وقائع إلا في ضوء علاقتها بالحياة ككل أو الفترة الزمنية بأكملها.

بل نصادف أشكالاً أخرى من الكلية أيضًا. ففي إطارنا الأخلاقي، تُعرَّف الحياة الطيبة بتباينها عن طرائق عَيش أخرى، أقل قيمة أو حتى سيئة أو دنيئة. ويُقترن المثال الأخلاقي بفكرة عن الدوافع التي تفضِّله والتي تعوقه؛ وأما وصف فضيلة فيُعنى بفَهم الفضيلة كما نؤديها، ومن المفترض بالمثل أن يحقق الأداء المقبول حاليًا الامتيازَ الذي تصفه الفضيلة.

وعلينا التحرك ذهابًا وإيابًا، بين الجزء والكل، بين المعنى الذي نعطيه لحادثة والمعنى الذي نسنده إلى حياة كاملة، أو جزء من التاريخ أكبر؛ بين التزاماتنا الأخلاقية المعيارية والتحفيزات التي نمتدحها أو ندينها، نشجّعها

أو ننفر منها؛ بين الفضائل التي نؤيدها والممارسات المقصود منها تحقيقها؛ وفي كل حالة، محاولة تحقيق التماسك أو استعادته. وإنّ قضايا من هذا النوع لَهي على المحكّ، كما في العديد مثلاً من حركات الإصلاح التي تناضل في سبيل العودة إلى الأسس، أو استعادة النقاء الأصلي للالتزام الأخلاقي أو الديني.

إن كلية التفسير الضرورية هذه، تساعد على إحداث تغيير في أشكال فَهمنا، وكلما زاد التغيير، اتسعت تلك الكَوكبات من الأجزاء التي يحدّد بعضها بعضًا، بإضافة عناصر جديدة: أحداث جديدة في حياتنا، تجارب جديدة، استبصارات جديدة، تحديات جديدة من آخرين. وفي بعض الحالات، يمكن أن تُبعدنا هذه التغييرات أكثر عن أناس آخرين، وأحزاب، وثقافات.

ويمكن فعليًا إحراز تقدم في التعريف بالتحرك ذهابًا وإيابًا ضمن هذه الكوكبات: من الجزء إلى الكل، والعكس في دائرة هرمنيوطيقية؛ أو بين ضروب الاستعمال، وضروب الأداء من ناحية، وضروب الإفصاح اللفظي عن المبادئ من ناحية أخرى، داخل آفاقنا الأخلاقية، وما شابه. وذلكم كله في محاولة لنَظْم هذه المراحل أو الوجوه المختلفة مع بعضها البعض. ولكننا لم ننجح أبدًا في تحرير معانٍ فردية من هذه الكوكبات، لكي نعطي أحدها تفسيرًا نهائيًا لا يحتاج معه إلى مزيد من التصحيح.

رابعًا، (D) نستطيع الآن رؤية ما يميز المعاني البشرية مما أسميته أعلاه معاني الحياة (أو المعاني البيولوجية). وهي مرتبطة أيضًا بالكليات؛ ما سيحفظ حياتي، وما سيقوي صحتي، وما يغذيني بشكل كافٍ، كل هذا يحدد حاجات كائن حي فرد. بل يمكن -في حالة معاني الحياة هذه- للعلوم الطبيعية من حيث المبدأ أن تعزل أي فرد من الكل، وتُحدّد لكل فرد بموضوعية ما يحتاجه. إذ يمكن تحديدها -على عكس المعاني البشرية- بحالات قابلة للوصف الموضوعي، ويمكن فَهمها من الخارج دون إحالة إلى فَهم الذات لدى الفاعل[65].

خُذ مثلاً حالة «مرض يهدّد الحياة». قد يوجد عدم اتفاق بشأنه، ولكن المعايير العلمية حاسمة تمامًا. وربما يتجادل الأطباء بشأن ما إذا كان أي مرض محدد يستحق هذا الاسم، إلا أن العوامل التي ستقرر الأمر ليست محل خلاف. أو فلنأخذ حالة أخرى، حيث تكون المعاني الأداتية الخالصة

(65) انظر أيضًا الفصل الثالث، القسم 1.

على المحك. فهَب أننا قادة عسكريون ونختلف بشأن الإستراتيجية التي ستقود إلى النصر؛ هنا أيضًا نحدّد المعايير ونُقرّها جميعًا.

وأما في حالة المعاني البشرية، فإن اختلافات التفسير، إلى جانب كلية الفهم، تجعل هذا الاتفاق على المعايير مستحيلاً. ولْنأخذ مثالاً مما تقدم في المناقشة: يطمح النيتشويون إلى شكل «الإنسان الأعلى» superhuman في الحياة معترضين بذلك على المحبة المسيحية. ولكن ما من سبيل إلى التوفيق بينهما كوسيلة إلى غاية مشتركة. بل لا يوجد اتفاق على ما يعنيه هذان الخياران: المسيحي لن يقبل فكرة أن المحبة تعبير بديل لإرادة القوة، يُغذّيها الاضطغان بدرجة كبيرة؛ كلّا ولن يشارك في الرؤية الإيجابية الفريدة لهدف الارتقاء فوق الإنسان، بل فوق كل البشر أيضًا. وهنا تنفتح هاويةٌ بين نوعي المعنى.

وذلك كله متضمن في الادعاء الذي ادعيته بشأن الفَهم الهرمنيوطيقي الأساسي للمعاني البشرية. إذ لا يمكن لهذه المعاني الإفلات من الدوائر التي تساعد على تحديد دلالتها؛ وهذه الدوائر تتغير باستمرار. ولذا، تتحدّى التعريف النهائي الحاسم.

* * *

وهكذا، نستطيع فَهم السبب في أن المحاولات «العلمية» لتجنّب الهرمنيوطيقا تنطوي على نظريات بسيطة واختزالية عن التحفيز البشري، كالنظريات «المادية» التي تُشدد على التحفيزات الاقتصادية، وتلبية حاجات الحياة؛ أو النظريات التي تفترض أن القوة هدف أساسي، أو المكانة الاجتماعية أو الفخر (بدءًا من هوبز). وفي الحالة الأخيرة، يُفْهم السعي إلى المكانة بوصفه رد فعل «طبيعي» بسيط، ولا يحتاج إلى أن يُفهم من خلال شبكة المعاني التي تحدد مناسباته وأسبابه. وهذه المداخل تثبت أو تسقط مع فرضياتها الاختزالية الرئيسية[66].

ويمكننا أيضًا أن نرى كيف يرتبط الاختلاف في مجالات المعنى بالاختلافات في المنطق الدلالي. فـ«التسمية» تلعب دورًا مختلفًا في المجالين، ومن ثمّ في أشكال المنطق الملائمة لهما. خُذ كلمة ‹cool› [رائع]. فنحن نعتقد أنها «تسمّي» طريقة معينة في الوجود/الفعل، على نحو ما تسمّي كلمة ‹dog› بعض ذوات الناب. ولكن حقيقة الأمر أن ما «يسمّى» هنا طريقة

(66) انظر أيضًا الفصل الرابع، القسم 2.

في الوجود (يُفترَض أنها) ذات قيمة أو مثيرة للإعجاب. وهي طريقة لم تكن موجودة سلفًا في الطبيعة، كما وُجدت ذواتُ الناب. إذ لا بد من ابتكارها، واكتشافها عبر أدائها وإبرازها، سواء كانت هذه العملية تسبق صياغة الكلمة أو تحدث معها. ولكن مجرد أنها مبتكرة لا يضفي عليها صحةً بوصفها طريقة في الوجود ذات قيمة أو مثيرة للإعجاب. بل ربما نقول إنها قراءة لشيء ذي قيمة، يمكن أن ينتشر أو لا.

وإنّ هذا الطِّباق بين الاقتراح والتصديق له نظيره في المنطق الإشاري، كما نرى في الطريقة التي تجري عليها بنية العلوم الطبيعية: ظاهرة محيرة، تفسير نظري، ثم إما دعم أو دحض؛ ولكن الطريقة التي يجري بها ذلك جدّ مختلفة في الحالتين.

* * *

كنتُ أحاول أثناء المناقشة في هذا الفصل، ومن خلال التباين بين أشكال المنطق الدلالي، التمييزَ بين طرائق مختلفة نولّد بها كلمات جديدة ونتحقق من صحتها؛ أيْ الطرائق المختلفة التي يمكن أن يعمل بها الحافز -لدى هومبولت- لجلب أفكار وتجارب جديدة إلى نطاق التعبير. وأقصد من ذلك النظر إليها بوصفها أنواعًا نموذجية؛ فليس ثمة من زعم بأن الطرائق الثلاث المذكورة أعلاه (القسم 1) تستنفد كل الاحتمالات. الأكثر من هذا أنها تعمل معًا. وقد ذكرتُ أعلاه أن الطريقة الأولى (1) -المنطق «الإشاري»- تعمل جنبًا إلى جنب الطريقة الثالثة (3) غالبًا، حيث نفترض الآليات الأساسية لتفسير الظواهر التي نتبيّنها ونحددها في الكلمات التي تَولدت بواسطة الطريقة الأولى (1). وفي أثناء محاولاتنا التوصل إلى تفسير علمي، تظهر الكلماتُ التي ولّدتها الطريقتان (1) و(3) معًا في محاولة لاستنباط تفسيرات صحيحة ومُحققة للظواهر الإمبريقية.

وعلى النقيض من ذلك، يعمل المنطق «التأسيسي» الثاني -طول الوقت- بطريقة شِبْه هرمنيوطيقية. بل إن المحاولات الأولى لتجسيد معنى جديد تقتفي إحساسًا غير مُفْصَحٍ عنه بما هو مناسب أو صحيح أو طيب. ثم تستدعي المعاني المؤدّاة إفصاحًا لفظيًا، ونصعد على درجات السُّلّم. ويأتي التحقق من صحة هذه التفسيرات من إحساس بوضوح الحدس الشعوري من ناحية، ومن قدرتنا الأعظم على فَهم حياتنا من حيث سلسلة التحفيزات التي تحركها من ناحية أخرى. ولكن هذا المنطق التأسيسي (2) يعمل بعدئذٍ، جنبًا إلى جنب المنطقين الآخرين في **«الخطاب**

**المختلِط**» عند الدرجة 3.

وفي كلا المجالين المركبين الكبيرين، من المجال (1) والمجال (2) من ناحية، حيث نسعى إلى تفسير واقع مستقل؛ والمجال (2) الذي يتضمن الأداء والإفصاح اللفظي حتى بلوغ «**الخطاب المختلِط**» من ناحية أخرى، يكون لدينا دائرة مماثلة من الاختراع يتبعها التحقق من الصحة أو عدمها. لكن الدائرتين تعملان على نحو جدّ مختلف، وتهدفان إلى نتائج متمايزة.

ولكننا لا نتعامل هنا مع ثوابت بشرية على امتداد التاريخ. فأولاً، لا بد من ملاحظة أن هذا التمييز بين أشكال المنطق الدلالي قد أصبح أكثر قابلية للإدراك بفضل التطورات التي حدثت في القرون القليلة الماضية. فمن ناحية، ينبني هذا التمييز -دون ريب- على العلم مابعد جاليليو، وبعكسه، ويهدف إلى وصف واقع مستقل وتفسيره بألفاظ تخلو من المعاني البشرية. وإذا عدنا إلى مراحل سابقة، حيث كانت الأشياءُ التي تحيط بنا وقتئذٍ نحن البشر -حيوانات ومناظر طبيعية- طواطمَ [رموز مقدسة] totems، أو مواقع للأرواح والقوى، فقد كان من الصعب التمييز بين المنطقين، وظل الأمر غير ملاحَظ.

والحقُّ إن التمييز أصبح واضحًا عبر التعريف الأكثر صرامة للمنطق «الإشاري» في نظرية «هوبز-لوك-كوندياك». فلهذه النظرية دَفْع معياري قوي، كما رأينا: يجب أن يعمل المرء بتعريفات واضحة وغير متفاوتة لكلماته الأولية، ويتجنب المجازات، وما شابه. والمعيارية الأساسية هنا هي معيارية الإبستيمولوجيا الحديثة للأفكار الواضحة المتميزة والتأليف بينها، وهي إبستيمولوجيا تأثرت من ثمّ بنماذج العلوم الطبيعية مابعد جاليليو تأثرًا عميقًا. ثم نُقّحتْ هذه النظرية فيما بعد بواسطة الانعكاسات على اللغة والمنطق في القرنين الماضيين. وما إن أُحكِمت صياغة هذا النموذج حتى صار جليًا أن هناك حالات متباينة (مثلاً المعاني البشرية) لا يلائمها هذا النموذج، ظواهر لا تُحدَّد ببساطة كما تُحدَّد الحالات التي نتحقق فيها من صحة نظرياتنا العلمية. وسنرى في الفصل السابع نطاقات أخرى من هذه الظواهر (مثلاً، الأسس footings)، حيث تتبع الكلماتُ التي نستعملها منطقًا دلاليًا تأسيسيًا.

وفي الوقت نفسه، ساعد اتجاه معين إلى التمركز حول الإنسان، أيضًا، على جَعْل هذا التمييز أوضح. وقد أشرتُ منذ بضع فقرات إلى النقاش في القسم 3 حول تجربة النضال من أجل إدراك طموحاتنا الأخلاقية

المعيارية. إذ نعثر على بنية مشتركة في كل هذه المحاولات: نحن نجرِّب نداء، ونستجيب له، وهو ما يؤدي إلى استجابة مقابلة أو مضادة. وفي فترات أسبق، فُهِمَ النداء بوجه عام بوصفه منبعثًا من خارجنا، أو مما يتجاوزنا نحن البشر، أو حتى مما يتجاوز الكون (ولْنستعمل مصطلحًا شائعًا، فُهِمَ النداء بوصفه «متعاليًا»). ولكن توجد الآن متغيرات يكون معها هذا النداء ذا طبيعة «محايثة»؛ مثلاً يُنظَر إلى نداء الضمير بوصفه نابعًا من أنفسنا. وتجعلنا الأشكال الأكثر «تعاليًا» نركز على واقع خارج أنفسنا، فنحاول -في معرفتنا بالكون واستيعابنا للأعلى Highest- التوافق مع شيء خارجي، الأمر الذي يخفي الاختلاف في المنطق الدلالي. ومن ثم، تكون التمييزات الدقيقة بين أنواع الاستقلال المختلفة -التي ناقشناها في القسم 2- غير مرئية أو واضحة. وفي أيامنا هذه، لم تَحلّ نُسخ الطموح الأخلاقي ذات الطبيعة المحايثة محل الأشكال الأكثر تعاليًا، وهي أبعد عن ذلك؛ ولكن حضورها في عالمنا المعاصر يقدم هذه التطلعات في ضوء جديد.

ثانيًا، والأهم الأبقى، حقيقة أن شكل المعنى يُحدَّد أولاً عبر أداءاتنا وتفسيرنا، ثم يُصدَّق عليه أو لا يصدق في الحدس الشعوري، قد فتحت الطريق أمام اختلاف ثقافي مهم. فتطور شبكة المعنى جرى في كل ثقافة على أساس مبادرات ذات بواعث داخلية. فلقد استكْنه الناس من مختلف الثقافات الإمكانات البشرية لتحديد المعنى في اتجاهات متمايزة لا يمكن التوليف بينها ببساطة، وربما لا تتقارب تمامًا.

* * *

والآن، ما إن نفهم المنطق الدلالي التأسيسي حتى نستطيع ملاحظة أنه لا يمكننا فَهم اللغة اللفظية إذا حاولنا استيعابها بمعزل عن نطاق بأكمله من الأشكال الرمزية. ومن الممكن تخيل وجود لغة خالصة تعمل بمقتضى نموذج العلم مابعد جاليليو، قد حلم بها بعض الفلاسفة منذ أيام حلقة فيينا Vienna circle؛ لغة خالية من المعاني البشرية. ولكن هذه اللغة لا يمكن أن تكون كل ما تحتويه أي لغة بشرية. ولا نستطيع أبدًا الوصول إلى نقطة ابتكارها والتحدث بها، إذا لم نكن قادرين على تطوير المعاني والأهداف المشتركة الكامنة فيها، وكذلك كل شيء آخر نعيش به. ولكن اللغات التي تفصح عن المعنى البشري (ومنها الأداء الجسدي) تؤسّس سلسلة محاولات للتعبير عن المعاني وفَهمها، معانٍ تبثّ الحياة في حياتنا، ولا يمكن أن تنتهي محاولاتها إلى إغلاق نهائي في شكل ملائم

تمامًا، لا يحتاج إلى مزيد من الإفصاح. إن المعاني ستستند دائمًا إلى الأداء والرموز. فبدونهما تبقى المعاني، حتى معاني العلم -وجهة نظره وصراعاته وأمجاده- وراء متناول إدراكنا.

## 8

إن الفرضية الأساسية في هذا الكتاب هي أن اللغة لا يمكن فَهمها إلا إذا فهمنا دورها التأسيسي في الحياة البشرية. وسعيًا إلى تحقيق هذا الهدف، حاولتُ شرح هذه القوة التأسيسية للغة من جهة «البُعد اللغوي»، حيث تسترشد استعمالاتُ الكلمات أو الرموز، أو الأفعال التعبيرية، بإحساس بالصحة، لا يمكن جَعْله ببساطة وظيفة للنجاح في بعض المهامّ (غير اللغوية). إن اللغة هي مجال الحركات الصحيحة والخاطئة، ولكن ثمة دائرية هنا لا يمكن استبعادها، حيث تتطلب الصحة أو الخطأ اللذان نحن بصددهما أن يكونا مُعرَّفين في حد ذاتهما من جهة اللغة. وبذلك نكون في إطار الاتساق الضمني.

أو يمكن القول بطريقة أخرى إننا في مجال الوعي اللغوي، الوعي «الانعكاسي»، الذي رآه هيردر، بحق، غير منفصل عن اللغة. ولكن علينا التشديد ثانيةً على أن الوعي اللغوي غير محدود بذلك الوجه من البُعد الدلالي، حيث يسود المنطق الإشاري؛ أو بعبارة أخرى غير محدود بتلك المجموعة من الألعاب اللغوية التي نهتم فيها بالوصف الدقيق لموضوعات مستقلة. وذلكم وجه في اللغة امتلأ به المسرح غالبًا واستحوذ على انتباه منظِّري اللغة.

وتُستعمَل اللغة أيضًا في إنشاء روابط بين الناس وتغييرها وقطعها. والحقُّ إن هذا هو استعمالها «الأولي» من الناحية التكوينية التطورية، كما سنرى في الفصل السابع.

ويمكن للغة أيضًا أن تفتح مساحات جديدة من المعاني البشرية: عبر تقديم كلمات جديدة، و/أو عبر الأداء التعبيري. ولقد أوضح هذا الفصل، ببدئه من اهتمام هومبولت بالكيفية التي نفتح بها مجالات جديدة من الإفصاح، وبتركيزه -خصوصًا- على الطريقة التي ندرك بها مجالات جديدة من المعنى البشري ونعبر عنها -أوضح مدى الثراء والتنوع في الوسائل التي نحقق بها ذلك: لا مجرد أداء المعاني فحسب، بل الاستعارة، والرمز الشبيه

بالاستعارة، أيضًا، وكذا الأعمال الفنية في أشكالها المتجددة باستمرار.

ولكن اللغة المفهومة على هذا النحو، والمشارِكة في كل هذه المهام، تقودنا بسرعة كبيرة إلى تناولها في معناها الواسع، أيْ معناها المتعلق بنطاق كامل من «الأشكال الرمزية». وفي هذا السياق الأوسع، حيث لم نعد نتعامل مع الكلمات فحسب، بل مع إيماءات ورموز وأعمال فنية أيضًا، يصبح من الأوضح وجود أكثر من شكل للاتساق الضمني. وقد حددنا منها ثلاثة أو أربعة. فهناك (1) نوعان من الصحة الوصفية، أولهما (a) نوع قياسي من إسناد الخصائص، وثانيهما (b) نوع يفصح عن الذات، وهو يوضح حيّز المعاني البشرية ويحولها؛ وهناك (2) صحة الأداء؛ وهناك (3) صحة التصويرات، بقوتها وعمقها الأكبر أو الأقل.

بل نستطيع أيضًا تصنيف هذه القوى على نحو مختلف، من ناحية أنواع الواقع أو مجالاته التي تفتحنا عليها. وقد عالج هذا الفصل مجال المعاني البشرية المتجاوِزة للبيولوجي، وأوضح من ثمّ أن فتح هذا المجال يتضمن الأداء والوصف المفصح عن الذات وكذلك التصوير. وهذه القوى الثلاث بعملها جنبًا إلى جنب، تتيح لهذا المجال أن يوجد بالنسبة لنا، مجال ينطوي على نوعه الخاص من الواقع المستقل، ليس واقع الموضوعات القائمة بذاتها، بل واقع القيمة القوية. ومن الممكن استكشاف هذا المجال من خلال الابتكارات في هذه الأشكال الثلاثة من التعبير التأسيسي.

وإذا نظرنا عن كثب أكبر، نستطيع ملاحظة العلاقة الوثيقة بين التصوير والأداء؛ فالتصوير غالبًا ما يكون للأداء (مثلاً، الروايات). فهي تعبر عما يعنيه أن نعيش معاني بعينها. وإنّ الذهاب والإياب المثمرين بين الأداء والإفصاح لَيعكس التبادل المثمر بين الأعمال الفنية والتعليقات النقدية عليها.

وإذا عدنا إلى الفصل الرابع: عند نهاية نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، كنا نصف المحاولات في فلسفة مابعد فريجه للتحقق من صحة فَهم «بسيط» يخلو من الغموض للغة، فَهم يتعادل فيه تعلّم اللغة مع تعلّم توليد شروط صدق ممتدة تشمل تراكيبها التصويرية المتنوعة. وقد لاحظتُ هناك أن مثل هذه اللغة سيتوجب عليها استبعاد (A) البُعد الكراتيلي من تعبيراتها، إن وُجِد، و(B) مهما كانت المعاني الثقافية المكتنزة فأنت تحتاج إلى استيعابها لكي تفهم الكلمات التي نسمّي العلاقات الاجتماعية، والتسلسلات الهَرميّة، وأنواع الطُّهر والدّنس، وما شابه. وقد بيّن الفصل

التالي، الفصل الخامس عن «البعد المجازي»، أنه لا يمكن تجاهل (A)؛ وكذلك بيّن الفصل الحالي أنه لا يمكن تجاهل (B). والأكثر من هذا أننا قد رأينا أن أبعاد اللغة هذه ليست خارج اختصاص الشكل «البسيط» الخالي من الغموض فحسب، بل إن هذا الشكل (الذي أدركته بوصفه لغة خاصة صحيحة ومفيدة لا غنى عنها للعلوم الحديثة) لا يمكن تهيئته وتشغيله دون نشاط خلفية إبداع المعاني وتعريفها، وهو ما كان يصفه هذا الفصل. فالطفل لا يمكن إدخاله إلى اللغة دون أن يكون داخلاً في (بعض) المعاني البشرية، المؤدّاة والمسمّاة، عبر علاقات تشارك انفعالي (انظر الفصل الثاني). وعلى النقيض من ذلك، لغات الوصف الموضوعي المُمَنهجة المناسبة للعلم هي إنجازات حديثة نسبيًا في ثقافة البشر، اكتسبناها عبر النُّضج، ولا يتقنها كل فرد. كيف يحدث هذا الاكتساب، وكيف تُغرَس التفاعلات بين المعلم والطالب، إلى جانب الأخلاق الأساسية للتفكير المسؤول، هذه التساؤلات تتجنبها النظرية «البسيطة» تجنّبًا أساسيًا (ولا بد أن تتجنبها، لأنها تفتقر إلى الكلمات). وفي ضوء ذلك كله، من الواضح أن المنطقة العلمية «ذات النسق الصارم» لن تكون سوى ضاحية في مدينة اللغة المترامية الأطراف، ولا يمكن أن تكون هي في حد ذاتها عاصمتها. وهو ما يثبت في الأساس صحة الاحتجاج الأساسي الثاني المنصوص عليه في الفصل الثالث[67].

* * *

ما تقترحه هذه المناقشة بأسرها هو أن الظاهرة التي يجب اقتطاعها للتفسير هي نطاق كامل من الأشكال التأسيسية التعبيرية، وأننا من غير المحتمل أن نفهم اللغة الوصفية إذا لم نتمكن من وضعها في نظرية أوسع لمثل هذه الأشكال، وهو ما يجب أن يكون هدفنا السابق من ثمّ.

ولذا، يجب أن تتجه النظريات التأسيسية إلى نطاق كامل من الطرائق التعبيرية (ما أسماه كاسيرر «الأشكال الرمزية»[68]). وسنعود إلى هذه المسألة لاحقًا. ولكننا نحتاج أولاً إلى استكشاف وجه آخر من وجوه القوة التأسيسية للغة.

(67) حاولتُ تأسيس هذه النقطة، متبنيًا مسارًا مختلفًا بعض الشيء، في فصل بعنوان «Language Not Mysterious?» in *Dilemmas and Connections*, chapter 3.

(68) Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, CT: Yale University Press, 1953).

(7)

# تأسيس 2: قوة الخطاب الإبداعية

1

تعاملنا في الفصل السادس مع القوة التأسيسية لبعض الأوصاف. وأريد في هذا الفصل تناول قوة الخطاب التأسيسية بل -الحق- «الإبداعية»[1]. وهذا يذكرنا بكيف نستطيع «فعل أشياء بالكلمات»، وعمل أوستن وسيرل بخصوص الإنجازي[2]. ولكن الأقوال الإنجازية الصريحة من النوع الذي يركز عليه هذا العمل -بأمثلة من قبيل: «أُعلنكما زوجًا وزوجة» (عبارة يقولها القش/العمدة/المُوثّق)، و«أعمّد هذه السفينة باسم **الملكة ماري**»- لا تؤلف سوى مظهر من مظاهر مجال أوسع لإبداعية الخطاب. وأفضل البدء بتمييز أقامه إيميل بنفينيست بين «**اللغة**» langue و«**الخطاب**» discours[3]. ويبدو هذا التمييز مشابهًا لتمييز سوسير بين «**اللغة**» langue و«**الكلام**» parole، إلا أنه مختلف نوعًا ما. فسوسير يميز نظامًا رمزيًا مستقرًا (تقريبًا) [هو اللغة]، عن استعماله في مناسبة قَوْل خاصة. وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتمييز بين الكفاءة competence والأداء performance في اللغويات الأحدث[4]. ويهتم بنفينيست في حديثه عن «**الخطاب**» بما ننشئه، أو نحققه، أو «نبدعه» حين نتحدث.

(1) أفدتُ كثيرًا من مناقشاتي مع بنجامين لي Benjamin Lee في كتابة هذا الفصل.

(2) J. L. Austin, *How To Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975); John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

(3) Émile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1966), chapters 18 and 19.

(4) See David McNeill, *Gesture and Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), chapter 3.

عندما أفتح حوارًا معك، حتى وإن كان تافهًا، مستهلاً إياه بقولي: «هل قرأتَ أي كتب جيدة مؤخرًا؟»، أو «الطقس اليوم لطيف»، فما ننشئه هو بؤرة انتباه مشترك بالمعنى الذي استكشفناه في الفصل الثاني، حيث يكون ما نتحدث عنه «واضحًا بشكل متبادل»، أي واضحًا لا بالنسبة لي فقط ولا بالنسبة لك فقط، بل لكلينا معًا على نحو لا انفصال فيه. فنحن المتحاورين (ومن الممكن أن يوجد أكثر من اثنين) نشكل دائرةً، يُتَعرَّف على مَن بداخلها بوصفهم أشخاصًا («أنا» و«أنت»؛ المتكلّم والمخاطَب)، والأشياء أو البشر الذين نتحدث عنهم يُذكَرون دون تمييز بـ«صيغة الغائب»، وهو ما لا يتلاءم صراحةً مع حالة الضمير في فعل الحديث هذا، بما أن الشكل النحوي نفسه يمكن أن يمتد ليشمل البشر والحيوان والجماد[5].

إن حَدَثَ الكلام ينشئ دائرةً من المتواصلين في سياق خاص، يصبح نقطة مرجعية لمجموعة كلمات إشارية، تكتسب معناها منه، مثل: «هنا»، «هناك»، «الآن»، «حينئذٍ»، «أمس»، «غدًا»، وما شابه. وما يتعلق بهذا الحدث هو ما يعطي استعمالنا للأزمنة قوتها الملموسة أيضًا: المضارع، التام، الماضي الناقص، المستقبل، إلخ. والأفعال التي نستعملها يمكنها تحديد مواقعنا، أو يمكن للأحداث التاريخية التي نتحدث عنها أن تحدد مواقعنا على نحو أدق من خلال الهيئة التي تتخذها. فيمكننا تحديد أنفسنا عند قرب اكتمال عملية معينة، أو عند اكتمالها (الزمن التام: «أتيتُ توًّا»)، أو في منتصفه (صيغة الاستمرار: «أنا في الطريق»).

ولا مفرّ من مركزية الإحالة هذه في حدث الكلام؛ ولا يعني ذلك أننا لا نستطيع، أحيانًا، ابتكار أشكال خاصة تفلت من هذه المركزية وتسمح لنا بالتعبير عن حقائق «لازمنية»، مثل «الأرانب تأكل الخس»، أو تقرير قانون التربيع العكسي. ونستطيع أيضًا صياغة ما يسمّيه بنفينيست «السرد التاريخي» historical narration، الذي لا ينطوي على إحالة ضمنية إلى حدث التلفظ به[6]. ولكننا لا نستطيع عَيش حياتنا دون استحضار هذه المركزية الإحالية، أو حتى تعلّم اللغة في المقام الأول، ومن هنا نصل إلى مرحلة نستطيع عندها ابتكار هذه الأشكال الخاصة.

---

(5) Benveniste, *Problèmes de Linguistique*, 230–31.

(6) Ibid., 241.

## 2

هكذا يُنشئ حدثُ الكلام أو تبادل الحديث دائرةً تواصل، ودائرة انتباه مشترك. ولكن «إبداعيته» تتجاوز هذه القوة الافتتاحية. ففي الطريقة التي نتبادل بها الحديث، فنتحدث مع بعضنا البعض، ونتعامل مع بعضنا البعض، نؤسس شروط علاقتنا ثم نستمر فيها أو نغيرها، وهو ما يمكننا تسميته «الأساس» footing[7] الذي نقف عليه معًا. ونقوم بذلك من خلال بلاغتنا ونبرة صوتنا، ونوع الإشارة التي أبيحها لنفسي ولا تعترض عليها، ومن خلال ما لا يُحصى من الفروق الدقيقة.

فلْنقل إننا أصدقاء، ولكنني أكبر منك سنًّا. يمكنني أن أستجيب لهذا فأعاملك بوصفك حدثًا يافعًا يحتاج إلى الخبرة، فأقدم لك المشورة في مناسبات متكررة وكأني عمُّك، وأتدخل بطريقة متسلطة أحيانًا، وأرفض بعض أفكارك بشكل قاطع، وما شابه. وأنت من ناحيتك لا تقاوم هذا؛ بل قد يعجبك. والعاقبة هي أن ما أسميه «أساسًا» معينًا يتم إنشاؤه، وأُطلق عليه أساس عمّ-ابن أخ، حيث يكون لكل منّا توقعات معينة نحو الآخر، وتكون بعض الخطوات طبيعية ومتوقعة، وبعضها مفاجئة، بل صادمة، ويفرض هذا الأساس على كلينا التزامات معينة، وما شابه من أمور.

نحن في قلب ما يطلق عليه غالبًا «تداولية» الخطاب «pragmatics of speech». فإنشاء أساس بواسطة أدائه، وتحدّي أساس بواسطة أداء بديله، يسهم في تشكيل ما نتوقعه أحدنا من الآخر، (وإلى حد ما) ما نحسُّ أن أحدنا يدين به للآخر، وما يأتي من خطوات مختلفة ربما نتخذها.

ولكن الكثير من هذا الأداء والتشكيل ربما يقع خارج خريطتنا الدلالية. وقد أفدتُ في مثالي أعلاه من حقيقة أننا ندرك أسلوب «العمومة» ونسمّيه. غير أنه من المؤكد أن شيئًا كهذا وُجِدَ قبل صياغة الكلمة، ويُوجَد اليوم في بيئات لا توجد فيها الكلمة حاليًا. ولكن في هذه الحالة والعديد من الحالات الأخرى، وجدنا اسمًا، ونستطيع الحديث عما يجري هنا. وتلك خطوة مهمة فيما يسميه مايكل سيلفرشتاين «التداولية الانعكاسية» metapragmatics. فكما أنه يمكن أن يوجد لدينا قواعد دلالية انعكاسية metasemantic rules، مثل «الأعزب هو رجل غير متزوج»،

(7) استعرتُ هذه الكلمة من إرفنج جوفمان Erving Goffman، في كتابه: *Forms of Talk* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1981), 124-59. انظر أيضًا المناقشة المثيرة للاهتمام في: Asif Agha, *Language and Social Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 177-78

تصف ممارستنا الدلالية وتوجّهها، فكذلك يمكن أن يكون لدينا ألفاظ تداولية انعكاسية تصف تداولية موقفنا الخطابي وتُعبّر عنه وتُشكّله[8].

والمثال الآخر على الوصف التداولي الانعكاسي هو «الوعد». يمكننا جميعًا التعرف على مواقف يكون فيها الأساس الذي يجمعنا، أو الذي يجمع شخصًا بآخر في مجتمعنا، على المنوال الذي أقول لك فيه: «سأكون هناك غدًا»، فأُلزم نفسي. إن قولي هذا يؤسّس وَعدًا، إلا أنه يمكننا تخيل عالَم لم يُبتَكر فيه هذا اللفظ بعد، ولكن الشعور بالصدمة أو الانتهاك ينشأ عندما لا أحضر، ويعرف الجميع أنه ليس لديّ سبب وجيه.

وإذا تطور عالمنا بحيث يقلّد الكثيرُ من الناس سلوكي البائس، ثم يقولون بعدئذٍ: «اعتقدتُ بالأمس أني أستطيع فعل ذلك، ولكن اتضح أني لا أستطيع»، فيفسرون عبارتهم الأصلية بأنها توقع أكثر منها التزامًا، حينئذٍ ربما نشعر بأنه قد يَتعيّن علينا سؤال مَن قال «سأكون هناك»: «هل ذلك توقع أم وَعد؟». صارت الكلمة تُستعمَل الآن لتشكيل تداولية الخطاب.

والخطوة التالية، عندما يبدأ الكثيرون في التمسك بهذه التداولية، هي التقنين، وهو أمر يُرتَبط غالبًا بالتعريفات القانونية. عندما يقول المُغوي الماكر: «هل ستتزوجينني؟»، وتجيب المرأة: «نعم»، فلا جدوى من مجادلته لاحقًا بأنه أراد فقط أن يرى مدى قابليتها للاستمالة، وأن السؤال كان مجرد التماس معلومة. ويمكن مقاضاته لخَرق الوعد.

يعني التقنين تحديد بعض الحالات والتوقعات الناشئة عنها، ووضع معايير واضحة لمن تنطبق عليه هذه الحالات. والزواج حالة مِعرَّفة بوضوح، وتحمل في طيّاتها امتيازات والتزامات معينة. لذا، يجب أن توجد معايير واضحة بوجه عام لَمن تشمله الحالة ومَن تستبعده. وتتضمن هذه المعايير مراسم صريحة، لا بد أن تشتمل من ثمّ على صيغ إجرائية معينة، من قبيل: «أُعلنكما زوجًا وزوجة»، وهي عبارة يقولها موظف مؤهّل (قسّ، عمدة، مُوثِّق). وأما الآن فمع عدد من الأقران غير المتزوجين صارت الامتيازات والالتزامات من حق أشخاص يعيشون معًا لفترة زمنية محددة. ولكن لا تزال هناك معايير محددة. ويُطبَّق تقنين مماثل على زواج

(8) Michael Silverstein, «Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function,» in *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, ed. John A. Lucy (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 33-58.

الأقران اللّواطيين.

لقد تركزت المناقشة الأصلية للأقوال الإنجازية على تلك السياقات المرمَّزة بدرجة عالية. يقول الرئيس: «أعلن انتهاء هذه الجلسة»، ومن ثمّ تنتهي. فلا يعود بإمكاني إثارة النقطة التي كنت سأثيرها. وقد نشأ اللغز المفترض، أصلاً، من حقيقة أن ما يبدو جملةً خبريةً تصف فعلاً، لا بد أن يكون له هذا التأثير الحاسم في العالم الحقيقي. ولعله يبدو (رغم أنه محل شك عند فحص أدق) مماثلاً تمامًا لعبارة خبرية يقولها الطاهي في حلقة تلفزيونية عن الطبخ: «والآن أضع الطبق كله في الفرن كي يُسوَّى لمدة عشرين دقيقة عند درجة حرارة قدرها 300 درجة». وهذا مجرد وصف ذاتي إيضاحي. على حين أن الرئيس الذي يمارس هذه السلطة، يجب عليه إنهاء الجلسة عند تصريحه بالجملة. وهذا خبر بصيغة المتكلم في زمن المضارع البسيط، وليس في صورة الزمن المستمر الذي يستعمله الطاهي. هذا النوع من القول الإنجازي غالبًا ما يُمهَّد له بعبارة: «بحكم الصلاحيات المخوَّلة لي من قِبل...»، مصحوبة بـ«بموجب هذا».

وبطبيعة الحال، لا تحتاج أقوال إنجازية من هذا النوع إلى أن يُعبَّر عنها بصيغة المتكلم. ثمة أقوال من قبيل: «ننبه الركاب إلى احتمال حدوث تأخيرات غير متوقعة في الخدمة» (1)؛ «نحذّر المتجاوزين من المساءلة» (2)؛ بل يمكن أن يأتي الشكل الضمني بوصفه تحذيرًا: «سيتعرّض المتجاوزون للمساءلة» (3). وتعتمد قوة هذه الصيغ المؤثّرة شعائريًّا على كونها نظامًا راسخًا، كما وصفتُ أعلاه، ذا حالات وسلطات يمكن منحها أو نزعها. ففي حالةِ العبارة (1) أعلاه، ستقل مسؤولية شركة الطيران عندما يلاحقها الركاب الساخطون الذين قد فوّت عليهم تأخيرُ رحلة الطيران صفقةً بمليون دولار؛ وذلكم السبب في أن شركة الطيران تعطي تحذيرًا. وثانيةً، يقول ضابط البوليس: «أُنبّهك إلى أن أي شيء تقوله ربما يُستخدَم دليلاً ضدك» (4). وهي عبارة تُحدِث فرقًا قانونيًّا. فما قلته بلا تدبُّر، وما لم تكن لتقوله إذا قال عبارته (4) مبكرًا، ربما لا يكون دليلاً سليمًا.

أو في حالة مختلفة نوعًا ما، يقرأ قائد الشرطة قانون مكافحة الشغب قبل أن يأمر بإلقاء الغاز المُسيِّل للدموع على المتظاهرين الجموحين. فهذا يغيّر أيضًا الموقف القانوني.

وقد سمحت نظرية أوستن، لاحقًا، بالتمييز بين ثلاث مصطلحات، ولا تكتفي بالتباين بين «الأقوال الخبرية» و«الأقوال الإنجازية». فكما ذكرتُ في

الفصل الرابع، ميّز أوستن بين الفعلين «الكلامي» و«الإنشائي»، وبينهما وبين التأثير «الغائي».

فعبارة مثل «الثور طليق في الحقل!» (5) تحتوي على قوة إنشائية تحذيرية، ويكمن تأثيرها الغائي المقصود في أن السامع يُقدِم على فِعل الهرب. ولكن القوة الإنشائية يمكن أن تكون صريحة: «أُحـذِّرك، فالثور طليق!» (6). ويليّ هذا التمييز، في أحد جوانبه، اعتراض بنفينيست على قبول الشكل الضمني بوصفه إنجازيًا. فيقول: «يُعَدُّ الكلام إنجازيًا من حيث إنه **يهيمن** على الفعل المنجز لأن الأنا تنطق بصيغة تحتوي على فعل بصيغة المتكلم في الزمن المضارع: '**أعلن** تأجيل الاجتماع'»[9]. ولكن ما لا تضعه هذه المناقشة في حسبانها هو التمييز بين الأقوال الإنجازية بتأثيرها الشعائري نافذ المفعول، وبين الإخبارات المحضة في التأثيرات الإنشائية. فالعبارة: «أُحـذِّرك، فالثور طليق!» (6) هي مجرد إخبار؛ وأما العبارة: «أُعلن انتهاء هذه الجلسة» (7) (التي يقولها الرئيس) فتُنهي الجلسةَ فعليًا.

(ولكن عدم الالتباس الإنشائي قد يُستعمَل للكشف عن الموقف القانوني الحقيقي. خُذ السيناريو الآتي: النقيب والملازم أول، تربطهما علاقة وديّة؛ فكثيرًا ما يتمازحان، ويناقشان ضباطهما الأعلى بطريقة نقدية. وذات يوم، أعطى النقيبُ الملازمَ تعليمات. فأدلى الملازم بنصيحة تشير إلى مساوئ هذا الأسلوب في العمل. فردّ النقيب باقتضاب: «ذلك أمرٌ أيها الملازم»).

## 3

ولْنعد إلى مثالنا السابق عن علاقة «العمومة»، التي ظهرت في الأصل دون معونة هذا الوصف. ما أردتُ إبرازه في هذه الحالة هو قوة الخطاب الأصلية (الثنائي أو متعدد الأطراف) في إنشاء الأسس ودعمها. وما إن تصبح هذه الأسـس مُرمَّزة، حتى تُحدَّد بوضوح الالتزامات المتبادلة التي تترتب عليها، وتتضح شروط الدخول والخروج من هذا الأساس بشكل صريح، وعندئذٍ يحدث أن يكون لأفعال خطاب بعينها تأثيرات محددة بوضوح،

(9) [Un énoncé est performatif en ce qu'il dénomme l'acte performé, du fait qu'Ego prononce une formule contenant le verbe à la première personne du présent: 'Je déclare la séance close']. Émile Benveniste, *Problems of General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables: Miami University Press, 1971), 237; Benveniste, *Problèmes de Linguistique*, 274.

فمثلاً تخلق عبارةُ «أُعلنكما زوجًا وزوجة» هذا الأساس لاقتران شريكين من أجل الزواج أمام المسؤول؛ أو تحلُّ عبارةُ «أُطلِّقك»، عندما يقولها الرجل ثلاث مرات لزوجته، هذا الأساس وَفق أشكال بعينها في الشريعة الإسلامية. لكن هذه الأقوال الإنجازية الرسمية تسري في عالم تُنشَأ فيه الأسس (غير المقننة أو سابقة التقنين) وتُدعَّم وتُحوَّل، في الخطاب نفسه وبواسطته في الوقت نفسه. وأريد العودة إلى ذلك في القسم 5 أدناه، حيث سأفحص التحويلات التي يحدثها الخطاب في أُسسنا وعلاقاتنا.

ولكن قصتي عن «العمومة»، أعلاه، توضح قوة الخطاب التأسيسية، وهي ثاني نوعين رئيسيين في تأسيس معين. وبطبيعة الحال، توضح القصةُ كاملةً أن كلا النوعين يعملان معًا. فأولاً، ننشئ هذا النوع الخاص من العلاقة غير المتكافئة (النوع الثاني)، ثم نفصح عنها، ونجد كلمة لها، فنجعلها موجودة بالنسبة لنا **بوصفها** هذا النوع من العلاقة، على نحو انعكاسي بمعناه عند هيردر (وهو ما يوضح النوع الأول).

غير أنه توجد دائمًا مثل هذه الأسس المُنشأة حديثًا في مساحة اجتماعية أوسع بطبيعة الحال، ولا تتكون من تعددية أُسسٍ مقننة بالفعل فحسب، بل من فَهم مشترك للنظام الاجتماعي الأوسع أيضًا. وذلكم يخضع أيضًا للتشكيل، أو إعادة التشكيل، عبر الأداء. ويتضمن أيُّ أساس، ما إن يُؤسَّس، بعض التوقعات التي ينبغي أن يلبيها الأطرافُ. فعلاقة «العمومة» تفترض أنه ينبغي أن أكون مستعدًّا لتقديم النصيحة لك، وأن عليَّ الاستجابة لعدم اليقين الذي أعربتَ عنه، ليس بتغيير فظٍّ في الذات، بل بفحص ينشغل بحالتك. وهو ما يفترض فيك قدرًا من الأدب والاحترام.

وتنطوي الأسس على آداب أو سجايا بعينها؛ أو تكتسبها. فهي تتضمن ما يسمِّيه آصِف أغا، مقتفيًا سيلفرشتاين، «نصًّا تفاعليًّا» interactional text[10]. وهو ما يعني من ثمّ تحديدًا لتصنيف اجتماعي معين، يحدد ما يمكن أن يلعبه أنواع الفاعلين من أدوار مختلفة في أساس محدد. فعلاقة السيد والخادم في أي مجتمع محدد تفترض تصنيفًا اجتماعيًّا تمايزيًّا حادًّا، يحدد مَن الذي يمكنه شغل الدور المناسب. وأما في مجتمع قائم على المساواة بدرجة كبيرة -قد يَستوظف فيه أيُّ شخص شخصًا آخر لمهمة

(10) Asif Agha, *Language and Social Relations*, 25. See also Silverstein, «Metapragmatic Discourse».

محددة- فلن يعود هذا الأساس قائمًا. ففيه تتطور عادةً أشكالٌ بعينها من فَهم الهُوِيّة، وفي كثير من الأحيان صورٌ نمطية، حول أصناف اجتماعية مختلفة.

وإلى جانب ذلك، وبالتضافر معه، لدينا ما يصفه أغا بأنه اختلافات «ضروب الاستعمال». فنحن نتحدث على نحو جدّ مختلف في سياقات مختلفة ومع أناس مختلفين. تأملْ نوع الكلام الذي نستعمله في سياقات رسمية، كالجمعية التداولية مثلاً، في مقابل تبادلنا «المتحرر» للنّكات في الحانة بعد ذلك. وتأملْ المفردات «الرفيعة» التي اعتقد العصرُ الكلاسيكي أنها تلائم الأدب، في مقابل الحديث اليومي العادي. فكان نيكولا بوالو يعتقد أنه لا محلّ لكلمة سوقية مبتذلة ككلمة ‹vache› في عمل أدبي؛ وأن على المرء أن يكتب بدلاً منها كلمة ‹génisse›[11]. أو يمكننا التفكير في ضروب الاستعمال «الرفيعة» بمعنى مختلف: كيف ينبغي أن نتحدث عندما نخاطب الأعلى اجتماعيًّا، في مقابل كيف نتحدث فيما بيننا نحن العامة. ويتم التعرف على اختلافات ضروب استعمال الخطاب والتكيف معها في كل الجماعات اللغوية، رغم أنها قد لا تكون مسمّاة بعد ولم تُقنَّن معاييرها: «مهذب» في مقابل «غير رسمي»، أو «أدبي»، و«علمي»، و«ديني»؛ أو الكلام «الفصيح» في مقابل «العاميّ»[12].

وقد ميّز ميخائيل باختين هذه الظاهرة بمصطلحه «تعدد الأصوات الاجتماعية»، الكامن وراء الممارسة التي أسماها «التصويت» voicing، كحالي عندما أبدأ فجأةً في الحديث وفق ضرب استعمالي لا أنتمي إليه، وربما لا يلائمني؛ فألْحَنُ -مثلاً- في إنجليزية الطبقة العليا، أو أبدأ في الحديث بلهجة أهل تكساس التي تتميز بالبطء ومطّ الحروف؛ عندئذٍ تعمل المحاكاة التهكمية وتُوضِّح وجهة نظري، عن طريق ترجيع أصداء هذه الطريقة الأخرى في الحديث وفي الوجود.

ومن المحتمل أن تنطوي كل هذه الأشياء -الأسس، ومعاييرها وآدابها، والتصنيفات الاجتماعية والنصوص التفاعلية التي تفترضها، وضروب الاستعمال التي تتيحها لغتنا- على حدود مرنة. ويجب تجديدها باستمرار من خلال الممارسة، أي تحتاج إلى أن تؤدَّى من جديد؛ ولكنها غالبًا ما تُغيَّر

(11) Nicolas Boileau Despreaux, «Reflexion IX,» *Oeuvres de Nicolas Boileau Despreaux: Avec des Eclaircissemens Historiques, Donnes par Lui-Meme* (Amsterdam: David Mortier, 1718), 111.

(12) Agha, *Language and Social Relations*, chapter 3.

بطريقة بارعة في حقيقة الأمر. وإنّ تسميتها وترميزها يقدمان صرامةً معينة بطبيعة الحال. إن القواعد التي تَفرض عليك في مكان ما، وعند مخاطبة شخص ما، استعمالَ خطاب «رفيع» في مجتمع تراتبي ليست صارمة فحسب، بل يمكن أن تحمل أيضًا عقوبات قاسية لِمَن ينتهكها. ولكن حتى هذه القواعد يمكن تقويضها بطريقة هادئة أحيانًا، أو حتى بالتمرد العلني عليها. فكِّر في التحول الأخير إلى أساليب خطاب أكثر ألفة في العديد من المجتمعات الغربية. في طفولتي التي قضيتها في كيبيك Quebec، كنا نخاطب والدينا بصيغة الاحترام «vous». وهو ما أصبح غير وارد اليوم.

## 4

دعونا ننظر ثانيةً، من وجهة نظر أخرى، إلى النظام الاجتماعي الأوسع الذي توجد فيه أُسسنا وتصنيفاتنا وضروب الاستعمال. في مجتمعاتنا الحديثة، نميز بين مجالات نشاط مختلفة، نشير إليها أحيانًا بأنها «عوالم» من المشاركة: مجالات السياسة والتجارة والصناعة والفنون والعلوم والتعليم، وعالم المسرح والميديا، إلخ. وتمارس هذه المجالات درجات مختلفة من السيطرة المرجعية الجازمة على حياتنا -معظمها سياسية على نحو لا مفر منه، ولكن بالنسبة إلى معظم الناس تجارية صناعية أيضًا، إذ يَتعيّن عليهم العثور على وظيفة أو طريقة لتوليد الدخل. وللسيطرة التي تمارسها هذه المجالات وَقْعٌ مختلف على بعض الناس دون غيرهم؛ وهو ما يمكن أن تحدده بعض القواعد: فمثلاً، لا تستطيع النساء التقدم لبعض الوظائف، أو لا يمكنهن شغل بعض المناصب. والسلطة المتولدة لبعض الأشخاص في أي مجال معين يمكن أن تطغى على سلطة في مجال آخر أو تُعزِّزها أو تَحدُّها (سلطة سياسية في كنف سلطة كَنَسية، أو تَحدُّها سلطة اقتصادية). وستتشكل بعض طرائق الحياة -والأسس التي تنشأ داخلها- بواسطة صيغ كنسية، أو «سيناريوهات» أو «نصوص تفاعلية»: كيف يَتعيّن على المرء أن يسلك بوصفه سياسيًّا، أو مدير مصنع، أو ربّة منزل، أو طالب عمل، أو كيف يَتعيّن عليه السلوك داخل أسس الزوج والزوجة، المدير والموظفين، صاحب المتجر والزبائن، السياسي والناخب، إلخ.

وستُصاغ أو تُرمَّز أشكالُ الفَهم العامة تلك، بدرجات متنوعة. فبعض المؤسسات تعمل وفق قواعد ثابتة، في أشد حالاتها صرامة وجمودًا في النظام القانوني. لكن بعضها الآخر ربما يكون أكثر مرونةً، ويُصاغ في قوالب

نمطية رديئة التحديد أو صور متعارف عليها[13]. وسيكمن خلف كل ذلك نماذج بنيوية يجهلها، إلى حد كبير، معظم الناس، مثل الميكانيزمات السببية في النظام الاقتصادي.

ومن الممكن أن يبدو لنا هذا النظام الاجتماعي الأوسع كما لو أنه مكتوب في طبيعة الأشياء، وربما نجرّبه بوصفه صلبًا وغير مرن (ينبغي النظر إلى «الحقائق الاجتماعية» social facts [les faits sociaux] -كما قال دوركايم- بوصفها «أشياء»[14]). ولكن هذا النظام في واقع الأمر -وكما جادلنا للتوّ- يستمر وجوده فقط، لأن الناس يعيدون إنتاجه باستمرار حين يسلكون وفقًا لسيناريوهات جاهزة تقريبًا. ولا يُعاد إنتاجه على نحو كامل بطبيعة الحال، لأنه لا توجد طريقة سلوك مقدسة جُسّدت تجسيدًا كاملاً من قبل بوصفها «منصوصًا عليها» في الفَهم المشترك لأي حقبة زمنية، إذ لم يُتفق على فَهم مشترك اتفاقًا كاملاً، الأمر الذي يولّد في أي لحظة نسخًا متعددة. الأشياء يتحول مجراها، ويصبح التغير واضحًا عندما ننظر إلى الوراء بعد سنوات. وتوجد مقاومة أحيانًا؛ فالناس يريدون تغيير السيناريو، كما رأينا في القسم السابق. (وأريد العودة إلى مسألة كيف تتغير المجتمعات في القسم 5 أدناه).

ولكن بوجه عام، سيعيد النظام الاجتماعي إنتاج نفسه عادةً، بشكل أو بآخر. فكيف يحدث هذا؟ وبخاصة، كيف يحدث هذا في عالم اجتماعي تكون فيه الحدود عُرضة لتحويل مجراها؟

وهنا، أريد الرجوع إلى مناقشة عمل بيير بورديو في الفصل الأول، القسم 6[15]. فبوجه عام، نحن نعيد إنتاج المجتمع الذي نشأنا فيه لأننا كنا قد تدرَّبنا على «سجايا وطِباع» محدّدة، وهي ليست بردود فعل نمطية

(13) الحديث هنا عن «نصوص» و«سيناريوهات» حديث مجازي بطبيعة الحال. فالفاعلون يدركون، بمعنى من المعاني، ما هو مطلوب منهم، ولكن ليس من خلال مدونة صريحة صيغت بوعي كالذي تشير إليه كلمة مثل «سيناريو» عادةً. فنحن في نطاق ما وصفته في موضع آخر بأنه «تخيلات اجتماعية» social imaginaries. انظر كتابي:

*Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), chapter 2.

(14) «القاعدة الأولى والأكثر أساسيةً هي النظر إلى الحقائق الاجتماعية بوصفها أشياء».

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1982), 60.

(15) أفدتُ بشكل أساسي من المناقشة الرائعة في:

Craig Calhoun's «Pierre Bourdieu» in *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, ed. George Ritzer and Jeffrey Stepnisky (Oxford: Wiley-Blackwell, 2000).

على الإطلاق، بل طرائق ارتجال تلقائية مرنة[16]. السجيّة هي «في الأساس حساسية مجسّدة تجعل الارتجال المُبْتَيَن [المنظَّم] ممكنًا»[17]. إن اكتساب سجيّة يعني تجسيد معانٍ اجتماعية محددة. وإذا عُذنا ثانيةً إلى مثال الفصل الأول، نجد الصِّبيَة في مجتمع محدد يتعلمون كيف يعبّرون عن احترامهم لكبارهم، بالانحناء، والنظر إلى الأرض، والتحدث بنبرة الصوت الصحيحة، إلخ. فهم لا يتعلمون حركات عملية معينة، وإنما يتعلمون كيف يجسدون/يعبرون عن سلوك بعينه.

وسيعيد المجتمع إنتاج نفسه عندما تتناسب معاني طَبْعنا أو سجيّتنا وقيمها مع معاني وقيم مؤسساتنا وتراتبياتنا الهَرمية وأشكال فَهمنا لِمَن الأعلى والأدنى وما الأعلى والأدنى، وهكذا دواليك. إن كلاً من الطبع أو السجيّة والمؤسسات يعززان ما يسميه بورديو «الاعتقاد الشائع» doxa في المجتمع. ويعني بورديو به، على حد تعبير كالهون Calhoun، «أشكالاً مسلّمًا بها وسابقة للوعي من فَهم العالم وموقعنا فيه الذي يشكل إدراكنا الأوعى. والاعتقاد الشائع أكثر أساسيةً من 'الأرثوذكسية' orthodoxy، أو المعتقدات التي نحافظ على أن تكون صحيحة ونحن ندرك أن الآخرين ربما يكون لديهم آراء مختلفة. الأرثوذكسية هي استقامة إيمان مفروضة، كاتّباع تعاليم دين منظّم. وأما الاعتقاد الشائع فهو واقع محسوس؛ هو ما نخبره لا بوصفه ما وراء التحدي بل أمام أي تحدٍّ ممكن»[18]. ويقتبس كالهون ادعاء بورديو بأن «عمليات انتقاء الوافدين الجدد [إلى أي مجال] وتشكيلهم (طقوس العبور والاختبارات، إلخ.) هي كالحصول منهم على ذلك الامتثال البسيط والفطري، السابق على أي انعكاس، ولا جدال فيه، للفرضيات الأساسية المسلّم بها في المجال، وذلكم هو التعريف الفعلي للدوكسا [الاعتقاد الشائع]»[19].

ولكن امتثالنا لا يستند، بطبيعة الحال، على الأقل في المجتمع الحديث، إلى الاعتقاد الشائع المتولّد عن الطبع والسجيّة فحسب. فقواعد مؤسساتنا والأشكال المتعارف عليها وسيناريوهات الأدوار والأسس المتنوعة، يتم إيضاحها وتبريرها أيضًا. وإذا عدنا إلى المناقشة في القسم الأخير من

(16) Ibid., 14.

(17) Ibid., 32.

(18) Ibid., 29-30.

(19) Ibid., from Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1980), 68.

الفصل السادس، فإلى جانب الطبع والسجيّة والقواعد الصريحة، توجد دائمًا وسائل إعلام أخرى يقدم المجتمع من خلالها نفسه وقيمه الأساسية: قصص نموذجية بغرض الاقتداء والاعتبار، قراءة محددة لتاريخنا، و/ أو آبائنا المؤسّسين ومآثرهم، تصويرات أدبية. ومن وراء كل هذا، توجد لحظات إحياء الذكرى: أيامنا الوطنية (الرابع من يوليو، ميلاد القديس يوحنا المعمدان)، أو حفلات تأبين مواطنينا من قتلى الحروب، أو مَن ماتوا أو عانوا في سبيل تحقيق قيمنا العزيزة علينا.

كل هذه الأمور تغذّي، معًا، ما أسميته في موضع آخر «التخيل الاجتماعي» في مجتمع محدد[20]. وتتضمن إفصاحًا عن الدوكسا، بل ربما تُدمِج بداخلها مواقف نقدية نحوها أيضًا.

ويعيدنا استدعاء لحظات إحياء الذكرى، على الفور، إلى الطقوس، وإلى بُعد آخر من أبعاد كيف «نفعل أشياء بالكلمات» (وبالأفعال الطقوسية أيضًا).

5

وذلكم يرتبط، من ثمّ، بأهمية الطقوس في تطور اللغة، وهو ما ناقشته في الفصل الثاني. إذ استحضرتُ في ذلك الفصل نظرية روي رابابورت Roy Rappaport عن منشأ الطقس في التاريخ البشري. إنه يرتبط أساسًا بالعالم universe بوصفه نظامًا شاملاً، وهو ما قد نطلق عليه «الكون» cosmos (استنادًا إلى الصلات الاشتقاقية للكلمة اليونانية بتصورات النظام بالمعنى المعياري). وقد استشهد رابابورت بالإلهة ماعت Ma'at عند المصريين، وبالدارما Rta في العالم الفيدي الهندوسي. ولا يشتمل هذا الكون علينا فحسب، بل يشتمل على الآلهة أو الأرواح، وكل ما نعترف به من كائنات أسمى، أيضًا. ويمكن أن يعاني النظام تلفًا وتحريفات، وأشكالاً من الزّيغ عن طبيعته الحقة. إنه معياري، ولكنه لا يتحقق على نحو متكامل. ونحن البشر مسؤولون عن بعض تلك التحريفات، ولكننا

(20) انظر كتابي *Modern Social Imaginaries*. في العديد من المجتمعات، قد يتأثر التخيل الاجتماعي المشترك على نحو مختلف فيما بين طبقات أو بيئات مختلفة. فمثلاً، في كثير من المجتمعات المعاصرة، ربما يكون الفهم المشترك بأننا نعيش في ديمقراطية مصحوبًا بأفكار مختلفة عما تعنيه هذه الديمقراطية، بين اليسار واليمين على التوالي؛ أو بين الأقليات الثقافية من جهة، والأغلبية من جهة أخرى. وما يتشكل بوصفه عناصر الدوكسا لدى جماعة ربما يكون موضوع نقد حاد بين جماعات أخرى. فعلى المرء توخّي الحذر عند الحديث عن «الـ»دوكسا في مجتمعات بأكملها (بل أحيانًا مجالات بأكملها).

نستطيع الإسهام في إصلاحها أيضًا. ووسيلتنا الأساسية في الإصلاح تكون عبر الطقوس.

وقد ينصبّ إصلاح النظام، في الأساس، على استعادة علاقتنا بهذا النظام، كأن نتصالح مع الآلهة، أو نستعيد محبتها، وذلكم هدف الكثير من الأضحيات البدائية. والكثير من الطقوس العتيقة ذات أغراض «إحيائية».

وأعتقد أن هناك قدرًا كبيرًا من الحق في تلك الصورة التي تصف الحالة البشرية المبكرة، لكن كيف نفهم استمرار الطقوس حتى في عصر لا يشترك (على الأقل رسميًا وجهارًا) في أي من ذلك الشعور بكون معياري أو دور لكائنات أسمى في حياتنا؟ أو على الأقل حيث لم يعد يحظى موقع الله في الحياة والمجتمع بشيء من التوافق العالمي؟

لعلنا نستطيع البدء بما أسمّيه الفعّالية الطقوسية للأقوال الإنجازية في أنظمة مقننة بدرجة عالية لحالات كالتي تؤدّي إلى الزواج، أو إنهاء جلسات المجلس. ولن ترشدنا الفعّالية الطقوسية طوال الطريق بطبيعة الحال، ولكنها نقطة بدء جيدة. أين هو التشابه مع ما يتحدث عنه راپاپورت وآخرون فيما يتعلق بالمجتمعات السابقة؟

إن الأفعال التي تنجزها الأقوال الإنجازية لن ترقى، عادةً، إلى إصلاح الأنظمة التي نحن بصددها (في هذه الأمثلة، الزواج والحفاظ على نظام تداولي جيد)، ولكن يُقصد منها أن تتوافق معها، ومن المؤكد أنها تتعامل مع هذه الأنظمة بوصفها معيارية. وربما يعتقد بعضنا أن مؤسسة الزواج الراسخة لدينا سيئة، وأن ثقافتنا التداولية جدّ ضيقة ومقيّدة، ولكن الفَهم العام لدى مَن يعملون ضمن هذه الأنظمة أنها جيدة.

ولذا، هناك من الطقوس موازٍ (يُثبِت الأنظمة)، وغير موازٍ (لا يهتم بالإصلاح على هذا المستوى). ودعونا نلقي نظرة على سمة ثانية: غالبًا ما تنطوي الطقوس على «بيت القصيد» أو أجزاء حاسمة تصوّر نمطيًا[21].

(21) من الملاحظ غالبًا أن هذه الصيغ الحاسمة -التي يغلب أن تتألف من كلمات وأفعال معًا- تنطوي في كثير من الأحيان على طابع أيقوني؛ إذ تُصوِّر ما تريد تحقيقه. ولعل هناك صلة لافتة للانتباه بكتاب:
Melvin Konner's *The Evolution of Childhood: Relationships, Emotion, Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).
حيث تحدث ميلفن كونر عن طابع طقوسي عند الحيوان، كما هو الحال عندما يُصدر الذئب في عوائه أيقونة مصغرة لفعل الهجوم والعضّ، يمكن أن تفيد في التواصل مع غيره من كائنات حية ليعلمها بأنها تخاطر باستثارة هذا الهجوم. ولعل هناك استمرارية مهمة في عمق التطور تكمن وراء هذا التشابه.

وكما يقول رابابورت: «لا يخصّص مؤدّو الطقوس كلّ الأفعال والأقوال التي تؤسس إنجازَهم. فهم يتبعون -بدقة شكلية تقريبًا- الأنظمة المقرّرة أو التي قررها آخـرون»[22]. وهو ما يتطابق مع الصورة النمطية للأقوال الإنجازية النموذجية، مثل: «أُعلنكما زوجًا وزوجة»، و«أُعلن إنهاء هذه الجلسة».

غير أن هناك عدم تشابه على هذا المستوى أيضًا. ولست متأكدًا تمامًا من طريقة صياغتي لذلك، ولكن يمكننا القول بأنه في الطقوس السابقة ثمة عدم يقين و«لعب» بين الطقوس والنتيجة المرغوبة أكثر مما في الأمثلة الحديثة المقننة للغاية.

ومن المؤكد أن هناك عددًا من الأشياء التي يمكنها أن تجعل مراسم الزواج تُخفِق، أو «أمور غير ملائمة» infelicities كما يسميها أوستن: أن يكون أحد الطرفين متزوجًا بالفعل؛ ألا يكون الموظف مختصًا بإنجاز المراسم (ليس قسًّا، أو عمدة، أو موثّقًا، أو قبطان سفينة). وما إن تَستبعِد هذه الأخطاء المحتملة حتى تكون العملية مضمونة النجاح تمامًا.

وأما في طقوس المجتمعات المبكرة، وما يشبهها من طقوس لا تزال قائمة حتى اليوم، فإن مثل هذه النتائج مضمونة النجاح أصعب من أن نصادفها. وذلكم في جزء منه لأن تحديد النتيجة النهائية المنشودة وإقرارها أصعب مما في حالة زفاف صحيح، أو إنهاء جلسة. إن إصلاح نظام الأشياء، وإحياء علاقات طيبة مع الآلهة، لا يمكن أن تضمنه بشكل آلي طقوس صحيحة نموذجية (فيما يبدو لنا). خُذ مثلاً علاقة الرومان بآلهتهم. كان الطقس الحاسم في الاتصال أضحيةً يصاحبها عيدٌ. يُذبح الحيوان، وتقدّم أحشاؤه «الشريفة» (القلب، الكبد، إلخ.) إلى الإله (تُحرق على مذبحه)، ثم يتناول الحاضرون اللحم الأحمر. وقد تؤدي بعض العيوب إلى إبطال العملية بأكملها (مثلاً إذا شُوّهت الأحشاء الشريفة أو انتُقِصت). بل حتى في عدم وجود هذه العيوب لم يكن النجاح مضمونًا مع ذلك[23]. وذلكم لأن الهدف الأخير كان هدفًا لا يمكن إقراره بقائمة محدودة من الشروط الطقوسية المترابطة الكافية. كان يُحدَّد بأنه «سلام الآلهة»

(22) Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 32.

ومع ذلك، يشير ستانلي تامبيا Stanley Tambiah إلى أن التنميط الكثير والقدرة على التوقع يمكن أن يفرّغا الطقس من معناه على المدى البعيد، وأنه لا بد من بَعْثٍ يتولاه قادةٌ ذوو شخصية كاريزمية يعيدون صياغة الممارسة بكلمات جديدة. انظر كتابه: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1985), 165–66.

(23) Jörg Rüpke, *Religion of the Romans* (Cambridge: Polity Press, 2007), 140–45.

pax deorum ويُقصَد به الحالة العادية من التعايش السلمي بين الآلهة والبشر، ومن ثمّ رضا الآلهة.

ولا يمكن أن يكون في تلك المجتمعات معادل دقيق للحالة المعاصرة التي يقول فيها مسؤول مختص صيغة «أُعلنكما...» أمام طرفين غير متزوجين وراغبين في الزواج. وقد يوجد الكثير من التفاصيل بشأن ما تحتاجه الطقوس من شروط سابقة -ليس منها عدم اليقين- حتى تكون ناجحةً في النهاية.

وقد لاحظ إدوارد ليبوما شيئًا مماثلاً للحالة الرومانية بين قبيلة المارينج Maring في غينيا الجديدة (ويتصادف أنهم الأشخاص أنفسهم الذين أنجز بينهم رابابورت الكثير من عمله). فغالبًا ما يكون هناك عدم يقين بعد إجراء طقوس تحالفات الزواج حول ما إذا كانت قد نجحت بالفعل، وما إذا كانت الشروط المسبقة الضرورية تحققت فعليًا، وحتى ما قد يظهر لمراقب خارجي بوصفه تغييرًا معينًا في وظائف الهدف يضمن الشعور بوجودها. وربما تُلْوى القواعد بمهارة، مصحوبة بتأكيد أنها هي ما كانت عليه دائمًا. ولذا، فإن ما يُتمسَّك به بوصفه تقليدًا غير متغير، يتطور -في حقيقة أمره- بمرور الوقت[24].

غير أنه يمكن الوقوف على هذا النوع من عدم اليقين و«اللعب» التأسيسيين في طقوس مهمة أخرى في المجتمع القديم. خُذ طقوس تبادل الهدايا المشكِّلة لتحالف حاسم، التي درسها مارسيل موس[25] وعديدون غيره. ففي هذه الممارسة بأكملها خطوات يمكن اعتبارها صحيحة أو غير صحيحة دون ريب. وعلى سبيل المثال، يشير بورديو إلى أن توقيتَ ردّ الهدية جوهريٌ. فإذا أهداك شخص شيئًا، وأسرعت في رد الهدية، فأنت بهذا تُهينه، إذ تعلن بإسراعك في الرد أنك لا تريد أن تكون مدينًا له بفضل. وعلى العكس، إذا تأخرت كثيرًا، فكأنك تقول إنه شخص غير مهم لك، ويمكن تجاهله. يجب أن تكون قادرًا على التبصر بالفاصل الزمني وتَحيُّن

(24) Ed Lipuma, «Ritual and Performativity: A Melanesian Example,» *in Exchange and Sacrifice*, ed. P. J. Stewart and A. Strathern (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2008).
وأما عن الخلفية الأدبية لهذا، وبخاصة الإنجازية بأثر رجعي، فانظر:
Ed Lipuma, «Ritual in Financial Life,» in *Derivatives and the Wealth of Societies*, ed. Benjamin Lee and Randy Martin (Chicago: Chicago University Press, forthcoming), 80 and 130.

(25) Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trans. Ian Cunnison (London: Routledge, 1990).

الوقت الصحيح لردّ الهدية. وسيعتمد الوقت الصحيح بطبيعة الحال على مجموعة كاملة من الأشياء: علاقتك السابقة معه، مواقعكما الخاصة في التراتب الاجتماعي، وما شابه[26].

ولكن طقوسًا ذات سمات مماثلة تُمارَس في أيامنا هذه. خُذ مراسم إحياء الذكرى: مثلاً عيد قومي في بلد (الرابع من يوليو، مولد القديس يوحنا المعمدان)، أو مراسم نتذكر فيها قتلانا في الحروب. هل يمكننا القول إنها ذات أهداف؟ قد يراها، بطبيعة الحال، أتباع مذهب الكَلبيين cynicism أمورًا ذات هدف خارجي: النُّخَب التي تنظم المراسم تريد بها إذكاءَ الشعور الوطني، بحيث يُكرِّس السكان بشكل أقوى لما يحددونه بأنه الهدف الوطني. وذلكم هدف إستراتيجي، كما هو الحال عندما يُنظِّم صاحب عمل حفلةً لعماله ليجعلهم أكثر انشراحًا وإقبالاً على العمل له. بل نستطيع تفعيل هذه الطريقة الإستراتيجية مع أنفسنا، كأن نُقرِّر الاسترخاء واحتساء مشروب قبل تصدِّينا لقضية صعبة مرهقة.

ولكن قضيتي تتعلق بأهداف داخلية، يسعى إليها المشاركون أنفسهم في المراسم. وأعتقد أنه يمكننا العثور عليها غالبًا. فما يحرِّك المشاركين في احتفال الرابع من يوليو قد يكون -في كثير من الأحيان- الرغبة في استعادة الشعور الحي بالتضامن والتشارك في هدف قومي ذي قيمة، وهو شعور يتبدّد في طاحونة الحياة اليومية والمضايقات والصراعات والاستياءات المتكررة في الحياة اليومية (والسياسية). ولكنه شيء -كسلام الآلهة الروماني- لا يمكن أن تضمنه حتى المراسم التي تتم على أكمل وجه.

وليست النتيجة المرغوبة أثرًا جانبيًا بكل بساطة، كالذي يسعى إليه صاحب العمل من تنظيم حفلة لعماله. فهي بالأحرى هدف مشترك حقيقي، ولكنه هدف لا يمكنه تخصيص قائمة بالشروط الكافية على نحو مشترك.

ولذا، يتشابه العالم الحديث مع تركيبة الصيغ النمطية في الطقس التقليدي (باستثناء أننا نسمح لأنفسنا بقدر كبير من الارتجال في أعيادنا الوطنية) من جهة، ونتائج غير يقينية من جهة أخرى. وفي هذا المستوى الثاني من المقارنة، حيث نقارن صيغًا نمطية تقترب من حالة شروط شبه كافية (مراسم الزواج) بطقوس لا يمكنها تحقيق هذه الدرجة من اليقين، يبدو أن العالم الحديث لديه أمثلة على كلا الجانبين.

(26) Bourdieu, *Logic of Practice*, 105-6.

ولكن عندما نعود إلى مستوانا الأول في المقارنة، حيث نقارن الطقوس القديمة الهادفة إلى إصلاح نظام معياري، بالطقوس التي تتطابق مع هذا النظام فحسب، نستطيع أن نرى أن أمثلتنا الحديثة على النتيجة غير اليقينية هي أيضًا حالات يكون فيها أمر كالإصلاح على المحكّ؛ أو على الأقل استعادة شرط التضامن والتفاني المشترك الذي يُعتقد أنه كامن في أصل مجتمعنا، ولكننا انزلقنا عنه منذئذٍ. وهو ما قد ينتمي إلى طبيعة طقوس الإصلاح الحقيقية التي يمكن ألا تكون نتائجها يقينية. وذلكم على أية حال سمة دائمة للحياة البشرية.

ويتحدث ليبوما عن تأكيد نجاح الطقوس في قبيلة المارينج، التي تتضمن تغييرًا غير معترف به لما اعتُقِدَ أنه شروط هذا النجاح، كـ«الإنجازية بأثر رجعي» backward performativity. ولكن الإنجازية بأثر رجعي من النوع الآخر الذي يمكن أن يسمّى «البدء الذاتي» [البادئ] bootstrapping، هي أيضًا سمة العالم الحديث.

ذكرتُ في الفصل الثاني مثال تأسيس الولايات المتحدة بدستورها الفيدرالي. وقد حظيت هذه المفارقة بالكثير من التعليق عليها. ففي نص الدستور، يقدَّم ذلك بوصفه فعلاً من أفعال ذات جماعية: «شعب الولايات المتحدة». ولكن هذه الذات لم يسبق وجودُها تبنّيَ الدستور؛ فهي من إنشاء هذه الوثيقة. فما وُجِد قبل الدستور كان شعوب مستعمرات مختلفة، ثم صارت ولايات، كانت كيانات سياسية لبعض الوقت، وأنشأت كيانًا ضعيفًا وغير مُرضٍ عبر وثائق الكونفدرالية Articles of Confederation، والهدف أن تحل الدولة الفيدرالية محلها.

وقد تحققت هذه العملية ضمن أفق نظرية العقد الاجتماعي الحديثة، التي رأت أن الشعب يتشكل من اتحاد الأفراد، ثم يقوم هذا الشعب بتقرير دستور. ويكمن دهاء البدء الذاتي في تقديم الدستور كما لو أنه انبثق عن شعب قائم، ثم سدّ الفجوة بأثر رجعي عبر التصديق على هذه الولايات وما يترتب عليها من تشغيل مؤسسات جديدة. لا يُستعَاد النظام هنا، بل يُنشأ نظام جديد، عبر سلطة القول الإنجازي.

ويثير نوعا الإنجازية بأثر رجعي، كلاهما، قضيةً طرحتها للنقاش في الفصل الثاني. فالطقس غالبًا ما يهدف إلى استعادة نظام أكبر أو إصلاحه. ولكن هل يمكن فصل هذا الهدف عن وظيفة تحديد النظام في المقام الأول؟ وما دامت المجتمعات البشرية الأقدم كافحت من أجل فَهم النظام

الأكبر الذي هُيّأت فيه (ويبدو أن هذا الإحساس بالنظام الأكبر لا ينفصل عن اللغة البشرية)، وإذا كانت وسيلتها الوحيدة لتحقيق ذلك هي ترادف الأسطورة والطقس، فسيكون تطور الطقس جزءًا أساسيًا من طريقها نحو هذا الفَهم. إن تطور طقس استعادة النظام، أو الاتصال بالنظام، سيكون وجهًا واحدًا من تقدم الطقوس نحو تحديد هذا النظام (والأسطورة هي الوجه الآخر)، سواء نظرنا إلى ذلك بوصفه اكتشافًا أو إسقاطًا. فما نراه عند شعب المارينج وفق تفسير ليبوما، وما لاحظناه في تأسيس دستور الولايات المتحدة، سيكون استمرارية لتقليد بشري جليل عمره آلاف السنين.

* * *

ما يتولد عن هذه المناقشة هو أن الفجوة بين المجتمعات الأقدم القائمة على أفكار أنظمة ميتافيزيقية أو دينية، والمجتمعات الحديثة «العلمانية» secular ليست كبيرة كما نزعم أحيانًا. فنحن لدينا طقوسنا «الإحيائية» التي نعيد من خلالها إثبات النظام. ويتأسس هذا النظام، حتى عند أشد الحديثين «علمانيةً»، على قيم أو مصالح محددة: في حالاتنا المعاصرة، تتضمن هذه القيمُ في الغالب حقوقَ الإنسان والديمقراطية بوصفها طريقة في الحكم. وحتى مَن يريدون تجنّب أي «أساس» ميتافيزيقي أو ديني لهذه القيم، يرونها أمرًا غير قابل للإنكار بطريقة أو بأخرى، وراسخة في طبيعة الأشياء، بل في الطبيعة البشرية ربما، أو حتى أقل من ذلك على نحو شبه دائم فيما أصبح البشرَ المتحضّرين (ومن ثمّ، كان لدينا دائمًا هذا الأساس لنصبح ما نحن عليه الآن).

ولذا، فمراسم الإصلاح بالنسبة لنا هي لحظات إعادة تكريس، ومن ثمّ عودة الولاء لنظام نعتبره معياريًا. وهذه سمة حياتنا التي من الصعب تخيل الإفلات منها.

* * *

ولكن بالعودة إلى القضية أعلاه -كيف نعيد إنتاج أنظمتنا الاجتماعية- سيتعيّن علينا تضمين طقوس الإصلاح، جنبًا إلى جنب غرس الطبع والسجيّة [هابيتوس] والاعتقاد الشائع [دوكسا]، وكذلك توارث قواعد صريحة وأشكال متعارف عليها. ولم نبدأ حتى في الحديث عن طقوس إصلاح أخرى، كالمتعلقة بالحقيقة والمصالحة، والتغلب على الجراح

والانقسامات التاريخية[27]. وبكل ذلك نكون بعمق في مجال فعالية الخطاب التأسيسية، عند مستوى أعمق وأهم بكثير من مستوى الأقوال الإنجازية المقنّنة الروتينية التي استولت على مركز الاهتمام الفلسفي.

## 6

إن مناقشتنا لقوة الخطاب الإبداعية قادت إلى إثارتنا قضية الكلام الإنجازي، وهو ما قاد من ثمّ إلى مناقشتنا إنشاء وإعادة إنشاء الأنظمة عبر التقنين أو الطقوس والأسطورة المرتبطة بها. ولكن هل يوجد تشابه غير متكلّف بهذه القوة الإبداعية، يصوغ بواسطته خطاب التبادل الاجتماعي في حد ذاته -دون إحالة إلى نظام كوني، أو دون استناد إلى نظام رمزي راسخ بالفعل- علاقاتٍ ومعاييرَ جديدة، و/أو يُغيّر القديمة منها؟ أعتقد أنه يوجد، وأريد مواصلة إيضاحه في القسم الحالي.

دعونا نعود إلى مرحلة سابقة من الجدل، قبل الاستطراد في الحديث عن الأقوال الإنجازية والطقوس. في بداية القسم 2، كنتُ أشرح كيف يمكن لأساس بين شخصين أن يُقام عبر نوع من التبادل يعتاد الطرفان على تعزيزه بينهما. وأعطيتُ مثلاً بشخص أكبر سنًّا يقوم بدور العمّ يفرض أسلوبًا معينًا في التفاعل، ويرضخ له الشريك الأصغر، إما على مضض أو عن طيب خاطر. وكان هذا مثالاً على أساس بين فردين في المجال الخاص. ولكن عملية مماثلة من عمليات الإنشاء عبر التبادل يمكن أن تؤسس أنواعَ أساس جديدة في المجال العام، تربط بين فئات كاملة من الأشخاص، ومن ثمّ يمكنها تغيير النظام الاجتماعي. ومع ذلك، وعلى عكس الحال في المجال الخاص، حيث قد لا يكون للأساس الراسخ اسم معروف، كما أشرتُ سابقًا، (لأن أساس أسلوب العلاقة بين العمّ وابن أخيه كان سيظل غير ملحوظ دلاليًا في مجتمع لم يَصُغ بعد كلمة «العمومة»)، فإن العملية في المجال العام تؤدي عمومًا إلى مفردات تداولية انعكاسية ثرية ومتغيرة، تتضمن تقديم كلمات جديدة، أو معانٍ جديدة غير مسبوقة لكلمات مألوفة.

وسأُبيّن ذلك بمثال ذكرته في مقال سابق. وكان سياقُ الجدل في ذلك

(27) ربما نفكر أيضًا في الدور الذي لعبته الاحتفالات في فترة الثورة الفرنسية. انظر:
Mona Ozouf, *Les Fêtes Révolutionnaires: 1789–1799* (Paris: Gallimard, 1988).

المقال انتقادًا لنظرية المعنى عند ديفيدسون[28]، ولكن المثال يمكن أن يخدم غرضًا أوسع. ويتعلق المثال بالمساواة بوصفها معيارًا للمدينة اليونانية، كما عبّرت عنها كلماتٌ مثل ‹isêgoria› و ‹isonomia›[29]، وتعبيراتٌ إسبرطية مثل ‹homoioi› الذي يعني المواطنين. وتحيلنا الكلمة الأخيرة إلى الشَّبه والتشابه (كما في كلمة «متجانس» homogeneous). وقد كان الشَّبه والتساوي مجازين أساسيين لهذه العلاقة.

كانت فكرتي الأصلية -في سياق تأملي ما يعنيه تعلّم لغة أخرى- تخيُّلَ أجنبي فارسي في أثينا يحاول فَهم ما تعنيه ألفاظ الخطاب الأثيرة في المدينة اليونانية؛ فربما يفكر قائلاً: أعرفُ ما تعنيه كلمة كالارتفاع أو اللون أو القوة أو الشجاعة، ولكن ما معنى هذا اللغو الأثيني حول المساواة في المواطنة؟

ما أريد التفكير فيه، هنا، كيف يمكن أن تنبثق مجموعة معايير وعلاقات في أعقاب الإطاحة بالملوك (كما في روما أيضًا). ربما نفكر في حالة مناظرة: التبلور المفاجئ لإحساس قوي بالكرامة المهدرة بين الشباب في ميدان التحرير بمصر عام 2011. ولكن الكرامة قيمة أُفصِح عنها كثيرًا في العالم الحديث، وطولِبَ باحترام الكرامة بوصفها قيمة راسخة في بعض المجتمعات. ولكن الأمر لم يكن كذلك في الحالة اليونانية. فكيف نشأت -بلا سابقة- المساواة في المواطنة؟

لا بد أنها ظهرت بسلسلة من الخطوات البلاغية، حيث يعترض الناس، مثلاً، على قمع حقهم (التساوي بينهم) في الكلام؛ أو أن شخصية بارزة تضع نفسها في منزلة أعلى من الآخرين. وهذا أمر يتواكب مع كلمات جديدة، أو كلمات أقدم بمعانٍ جديدة (مثل كلمة ‹tyrant› [طاغية، مستبد] التي كانت سابقًا ذات معنى محايد بل إيجابي). وفي هذا السياق، ظهرت كلمات مثل isêgoria [المساواة في حرية الكلام]، فهي كلمات تفصح عن توقعات ومعايير جديدة. وفي هذه الحالة، تتضمن المطالبةُ قدرةً متساوية للمواطنين على الإسهام في النقاش العام. والفكرة هنا أن الإفصاح يقع بالتوازي مع هذه التوقعات والمعايير، لا بعدها. فالمواطنون يجدون قيودًا راسخة على الكلام، لصالح الملوك أو الطغاة أو مجموعة محدودة من النبلاء، وهذه القيود مزعجة وبغيضة. فاعترضوا، واحتجّوا،

(28) See my «Theories of Meaning» in *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(29) من الممكن ترجمة كلمة ‹isonomia› ترجمة تقريبية، باستعمال كلمات من سياقنا الحديث، إلى «المساواة في الحق»، وكلمة ‹isêgoria› إلى «المساواة في حرية الكلام».

وطالبوا بأن يكونوا مسموعين. وتنشأ المعايير الجديدة من هذا الاحتجاج؛ فيصيرون مستوعَبين، ويجدون الصياغات الجديدة الملائمة من خلال تبادل صراعي. ونحن نفصح عن المعايير الجديدة، ونعطيها أسماءها. والكلمات الجديدة التي نصوغها في عملية الإفصاح تحدد ما نطالب به وتعطيه شكلاً. وذلكم ما نعنيه بالحديث عن «التأسيس» constitution هنا.

وكما جادلت سابقًا، يعمل نوعا التأسيس معًا في هذه العملية. فتكتسب الأسس الجديدة التي أُقرّت في الخطاب اسمًا. ويسهم هذا الإفصاح في تشكيل موضوعه. وفي هذه الحالة فقط، لا يكون الفاعل مفكرًا فرديًا، بل قد تجري العملية بطريقة الانعكاس الهادئ؛ فتنبثق بالأحرى من جمعية تداولية، وعبر تبادلات كلامية نزاعية غالبًا. وتنتمي الإبداعية هنا إلى الخطاب في الأساس.

كنتُ أتحدث هنا عن إفصاحات جديدة عن المعايير والأهداف التي تنشأ من الداخل، إذا جاز التعبير، فيما بين مَن يطالبون بها. وثمة ظاهرة مختلفة تمامًا أيضًا، حيث يلاحظ مراقبون غير مشاركين اتجاهات ويمنحونها اسمًا بعد ذلك، كما حدث مع رد الفعل في المملكة المتحدة في عام 2011 على أعمال الشغب/النهب التي قام بها الشباب. ولكن حتى هذه التسمية الخارجية بأثر رجعي ليست بلا تأثير. فهي تغير الطريقة التي نعيش بها مع هذه الظاهرة الجديدة.

تتضح الآن القوة التأسيسية في الطريقة التي يتم بها التفاوض وإعادة التفاوض على مُثُلٍ كالمساواة، وتحويلها في أثناء ذلك. كان الأوروبيون الحديثون، بالنسبة إلى اليونانيين والرومانيين، كالشباب في ميدان التحرير. فقد وقفت الجمهورية الرومانية -على وجه الخصوص- بوصفها مثلاً أعلى للمواطنة، بالنسبة إلى المدن الإيطالية في العصور الوسطى المتأخرة، أو أثناء الثورتين الأمريكية والفرنسية. ولكن كان لا يزال ثمة الكثير من العمل يَتعيّن القيام به. فكان لا بد أن تُعطَى المساواةُ بين المواطنين معنى ملموسًا. وإذا استعملنا استعارة كانط الذائعة، ينبغي أن «تُنَظَّم تخطيطيًا» schematized بشروط حديثة. وقد استمر هذا التنظيم التخطيطي، مع نتيجة مؤداها أن المثال يتحول دائمًا.

وذلك لأن القدماء لم يكن لديهم فَهمنا للمساواة. إذ كانت بعيدة عن كونها مثالاً عالميًا. كان العبيد والنساء مستبعدون؛ وبالنسبة إلى بعض الأرستقراطيين يجب أن يُستبَعد العوام من الناس، لأنهم لا يستطيعون

الارتقاء إلى نموذج المواطنة النّشطة. (بل افترض بعض الفيدراليين Federalists، في السنوات الأولى من عمر الجمهورية الأمريكية، أن المنصب السياسي للأغنياء والحكماء).

فَكِّر في الكيفية التي تكتسب بها المساواة معنى جديدًا. فمثلاً، يُطالَب اليوم بزواج اللّواطيين gay marriage بوصفه حقًّا باسم عدم التمييز (الذي هو تجسيد آخر للمساواة). فَكِّر في كيفية حدوث ذلك. كانت الخطوة الرئيسية الأولى في هذا السبيل منذ حوالي نصف قرن بوصفها جزءًا من الثورة الجنسية. ولم تكن مجرد مطالبة بإتاحة ترميز جنسي أقل تقييدًا فحسب، بل غيَّرت الذاتَ أيضًا على نحو أو آخر. لقد جاءت الثورة الجنسية مع التحول إلى أخلاقيات الأصالة. لذا، كان للشواذ جنسيًّا الحق في «الخروج» [الجَهر بهُويّتهم الجنسية] coming out دون عقاب، لا على أسس قديمة من تجنب المعاناة غير المبررة (التي حفّزت أندريه جيد André Gide، مثلاً، إلى الجَهر بهُويّته الجنسية في عشرينيات القرن العشرين)، بل على أسس أحدث مُفادها أن التوجه الجنسي ينبغي أن يُنظَر إليه بوصفه «هُويّة»، ومن ثمّ يستحق احترامًا متساويًا. وينمو هذا التغير في فَهم المساواة مع انتشار أخلاقيات الأصالة، ومع الفكرة المصاحبة لها عن «الهُويّة» (المستعملة الآن بمعنى جديد). ولكن هذه الكلمة لم تأتِ بعد التغيّر؛ بل تساعد على إحداث التغيّر.

وأما توهم أن الأمر ليس على ذلك النحو، وأن القيمة وُجِدَت دائمًا في حياتنا حتى قبل الكلمة، فيأتي من التشابه في هذه المساحة غير المتكلّفة بـ«الإنجازية بأثر رجعي»، عند ليبوما، في مجال الطقوس (القسم 5 أعلاه)، و«التعرُّف الخاطئ» misrecognition الذي أثاره في دراسته عن شعب المارينج[30]. فنحن نقنع أنفسنا بأن المساواة تعني هذا **دائمًا**، وأن الأقلية المتحكمة في الأمور ليست إلا منافقة (فيما يتعلق بعبيدهم، أو زوجاتهم، أو عمّالهم، إلخ.). ولكن هذا يشوّش قضيتين: (a) هل تكون الأشياء أفضل عندما تُحدَّد المساواة بهذه الطريقة؟ (وأريد أن أجيب بالنظر إلى التغيرات الحادثة منذ عام 1800، «نعم» بكل تأكيد)؛ (b) هل ذلك ما عناه حقًّا معيار مثل isonomia [المساواة في الحق] عند أولئك اليونانيين (لكنهم كانوا ينكرونه على الأغلبية إنكارًا ينطوي على نفاق ليس إلا)، أو ماذا تعني المساواة للفلاحين في فيلادلفيا؟ وهنا ستكون الإجابة غالبًا «لا».

(30) انظر الهامش رقم 24 أعلاه.

ليس دائمًا، ففي بعض الأحيان وُجِدَ اختلاف حقيقي في الرؤية، كما حدث مع العبودية عام 1787، وعُورِضَتْ بعض الشخصيات البارزة، من أمثال جيفرسون Jefferson (رغم أنه قد يكون من الخطأ القول بأن «المساواة» كانت القضية؛ بل مسألة مَن هم أصحاب الحقوق التي حدَّدها إعلان الاستقلال Declaration of Independence).

وقد صارت (a) قضية أخلاقية سياسية ربما نريد اتخاذ موقف قاطع بشأنها؛ وأما (b) فقضية تاريخية إثنوجرافية تتطلب إجابة دقيقة[31].

7

وأريد ادعاء أن مركّب الظواهر البشرية الرئيسية، والمعايير، والأسس، والمؤسسات، والأنظمة الاجتماعية، والأبنية السياسية، والمناصب التي تنطوي عليها، قد أُسِّسَتْ وحُوِّلَتْ في الخطاب، وغالبًا بأفعال كلام بلاغية تَدّعي أنها تشير إلى قيم راسخة أو تستدعي أبنية قائمة، ولكنها في حقيقة الأمر تقوم بعملية بدء ذاتي لها. وتوجد سلسلة من هذه العلاقات التأسيسية؛ فعند أحد طرفي الطيف لدينا أنظمة رسمية، اجتماعية أو قانونية أو كونية؛ وهنا تتموقع طقوس وأقوال إنجازية صريحة. وعند مواضع أخرى من الطيف، نجد منطقة تُنشأ فيها وتُحوَّل معايير وقيم وأسس جديدة، على نحو غير رسمي.

ويمكن لمَن هو خارج سياق التحول هذا، أن يتعامل مع القيم والمؤسسات بوصفها «قائمة بالفعل». وذلكم موقع سيشغله مؤرخ في منغوليا الخارجية Outer Mongolia، كانت عائلته من الرعاة، ويدرس الآن التاريخ اليوناني في جامعة أولان باتور Ulan Bator. (ولْنقل إن العائلة عاشت في منطقة نائية لم تصل إليها ماركسية النظام السوفييتي). ستبدو له مؤسسات الأثينيين القدماء ومعاييرهم وبلاغتهم بوصفها اكتشافات جديدة، وقد فُهرِستْ بأسماء متعارف عليها، كما يحدث لحيوانات أفريقيا في حِصّة الجغرافيا. ويبدو كل ذلك متلائمًا مع نموذج «هوبز-

(31) يعطي آصف أغا أيضًا أمثلة لخطوات معاصرة نحو مساواة يُنتجها التفاعل الخطابي، من قبيل التمييزات التراتبية في طريقة المخاطبة بين الرسمي والحميمي (ويمثلها الفرق في الفرنسية بين «tu/ vous» عند مخاطبة مفرد، رغم أن الطريقة الأكثر رسميةً في بعض اللغات تستعمل ضمير الغائب). وفي العديد من المجتمعات الأوربية، تقلص اللاتماثل في طريقة المخاطبة بين الأعلى والأدنى أو بين الآباء والأطفال، لا بفعل أي قرار رسمي، بل من خلال عملية التبادل نفسها. انظر: Agha, *Language and Social Relations*, chapter 3, especially 172-74.

لوك-كونديك» القائل بالبُعْد الدلالي المعزول. ولكن إذا أراد طالبنا الشاب أن يصبح مؤرخًا أو إثنوجرافيًا بحق، فمن الأفضل له أن يفهم الفرق بين الحالتين. الحيوانات هناك بالفعل من قبل أن نتلفظ بأسمائها، لكن اللغة التي يجب أن نصف بها حياة الأثينيين السياسية هي محفِّز الخطاب التأسيسي الذي نشأت فيه هذه الحياة. ولن نستوعب هذه اللغة حق الاستيعاب إذا لم يكن لدينا وصف مكتنز كالذي لدى الإثنوجرافي لما كان عليه هذا الخطاب، عبر مراحله وتقلباته المختلفة، وصراعاته وحلوله، وتعريفاته وإعادة تعريفاته.

* * *

وذلكم يعيدنا إلى البحث السابق الذي أثرتُ فيه هذا المثال، أثناء انتقادي لنظرية المعنى عند ديفيدسون. والفرضية الأساسية في هذه المناقشة هي أني أفهم لغة جماعة أخرى عندما أستطيع إعطاء شروط الصدق لأي قول من أقوالهم بلغتي أنا. وليس عليّ أن أفهم كيف «يصورون» العالم، إذا استعملتُ الكلمة التي صُغتها في الفصل الخامس.

وعادةً ما يجري ذلك على الموضوعات التي نتعرف عليها جميعًا في العالم من حولنا: الحيوانات، والناس، والأفعال الرئيسية، والأثاث، والمواد الغذائية، إلخ. ولكنه لن يجري على الكلمات التي تساعد على تأسيس حياتنا الاجتماعية والسياسية (كما في الحالة اليونانية، وعلى وجه التحديد كلمتا «isonomia» [المساواة في الحقوق] و«isêgoria» [المساواة في حق الكلام]). وذلكم يحدد حالة مراقبي الفارسي المسكين. فقد أمكنه فهم ما تعنيه كلمة «مساوٍ» equal في أحكام من قبيل ارتفاع متساوٍ، قوة متساوية، مهارة متساوية في قيادة المركبات، بل ربما التساوي في الميلاد. ولكنه إذا أراد أن يفهم كلمة ‹isêgoria›، فعليه أن يكون بصيرًا بحياة المدينة ومعاييرها ومُثلها العليا. وبالطبع، يمكنه اكتساب معرفة بذلك. وما عليه سوى أن يفعل ما يفعله علماء الإثنوجرافيا الجيدون، فيقوم برحلة ميدانية لمدة ستة أشهر (على الأقل) في أتيكا Attica.

ولكن على عكس الحديث عن الحيوانات، حيث عليك أن تكون قادرًا على التعرف على الكلاب لكي تتعلم الكلمة اليونانية ‹kuon›، لن تستطيع توقع أنه ربما يستوعب الأعراف السياسية اليونانية بمعزل عن رؤية كيف تعمل هذه الكلمات اليونانية المفتاحية. إن معرفة كيف تجد طريقك فيما يتعلق بالمؤسسات، وتعلّم كيف تستعمل هذه الكلمات ليستا مرحلتين

منفصلتين، كتعلّم التعرف على الحيوانات في اليونان، ثم تعلّم الأسماء التي يطلقها اليونانيون على الحيوانات المختلفة. فعلى المستوى السياسي، لا يمكن الفصل بين تعلم اللغة وتعلم فَهم حياتها السياسية. وذلكم على وجه الدقة، بسبب القوة التأسيسية للغة (أعني الخطاب) في هذا المجال[32].

وقد نشأت الطريقة الجديدة في السياسة التي جعلت المساواة قيمة مركزية ضد خلفية تضمَّنت أشكالاً سابقة من الحكم (الملكي أو النُّخبوي)، وروحًا تقليدية (للمحارب والقائد)، وعدّلت كليهما. ولا يمكن أن يُفهم ما تحتويه الخلفية من أشكال، كَلا ولا اتجاه التعديل، دون الرجوع إلى كلماتهما المعيارية المفتاحية.

لا يستطيع الفارسي في مثالنا أن يعطي عبارات تنطبق عليها شروط الصدق عند ديفيدسون بجمل فارسية على الجانب الأيمن تُترجم جملاً يونانية على الجانب الأيسر، لأن الكلمات الفارسية الضرورية لم توجد (بعد). وعندما يعود وينشر دراسته في مدينة سوسة Susa [الإيرانية] عن حياة الأثينيين الغريبة، سيتعيّن عليه فعل ما يفعله الإثنوجرافيون غالبًا: يعطي الكلمة باليونانية، ثم يحاول إحاطتها بتفسير تخيُّلي، مستحدث غالبًا، بحيث يستوعب قراؤه ما جعل الهيلينيين يصكونها. وإذا استمر هذا النوع من الاتصال لفترة طويلة بما يكفي، فسيتم إثراء اللغة الفارسية إلى درجة توفُّر ترجمات بسيطة (رغم أن هذا الأمر قد يكون عملية خيانة، إذ يقودنا إلى الاعتقاد بأننا نفهم الأشياء التي لا تزال تروغ منا).

## 8

ويعيدنا ذلك إلى الموضوع الرئيسي في الفصول الأربعة من هذا الجزء الثاني: كيف لا تزال نظرية «هوبز-لوك-كوندياك»، حتى بعد أن أثرتها وحوّلتها أعمالُ فريجه وآخرين، غير قادرة على الاعتراف بالقوة التأسيسية للغة وقواها التصويرية. فهي لا تزال تتبنى المبدأين ا واا اللذين عبّرنا عنهما

(32) وكما يقول ألبريشت ويلمر Albrecht Wellmer: «يظل المفسّر -من أنصار ديفيدسون- إلى الأبد في بيت لغته» [Ein Davidsonscher Interpret bleibt für immer im Gehäuse seiner eigenen Sprache]؛ «ولا يمكن للمفسّرين -من أنصار ديفيدسون- تعلم أي شيء جديد من خلال التواصل اللغوي» [Davidsonsche Interpreten können in der sprachlichen Kommunikation nichts Neues lernen], *Sprachphilosophie: Eine Vorlesung*, ed. Thomas Hoffmann, Juliana Rebentisch, and Ruth Sonderegger (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2004), 185 and 190.

في بداية الفصل الخامس (I= تقدّم الكلمات لتسمّي سمات تلفت انتباهنا بالفعل؛ II= البُعد الكراتيلي أو التصويري المجازي للغة لا يضيف شيئًا إلى وصفنا الإمبريقي للعالم). وهو ما يجعلها صيغة جيدة لابتكار لغة متخصصة يستمر من خلالها العمل العلمي، أو تصوغ أوصافًا للواقع محايدة تخلو من الانفعال، ولها استعمالاتها. ولكن هذا التقييد يجعلها غير قادرة على التقاط اللغة البشرية كما توجد في الطبيعة، أو تقديم وصف مناسب لما تتكون منه قدرة البشر اللغوية.

ومرة أخرى، هذا التفضيل للوصف للرصين المسؤول عن الموضوعات المستقلة على حساب أي شيء آخر في اللغة البشرية، يُغمينا عن طبيعتها الحقة. فما رأيناه في هذه المناقشة لمجال المعاني الذي أسميه «الأسس» ينطوي على تشابهات قوية بما اكتشفناه عن منشأ المعاني البشرية الجديدة وتكوُّنها في الفصل السادس. وكما كان يُنظَر إليه كثيرًا على أنه هو الحال مع المعايير الأخلاقية، أو شبه الأخلاقية، فإن المعايير والأسس الجديدة تدخل إلى عالمنا عبر الأداء؛ إذ تنشأ بين الفاعلين أثناء تفاعل صراعي غالبًا. وفي بعض الحالات، تحدث دون مساعدة من وصف تداولي شارح (كمثالي الذي ضربته حول علاقة العمومة قبل ظهور الكلمة بمعناها الحَرفي)؛ ولكن الصراع نفسه غالبًا ما يتضمن في الأساس كلمات أو معايير أو أفعالاً طقوسية جديدة في صياغتها، وكذلك أوصافًا جديدة لنماذج القدوة التاريخية، يستدعيها طرفٌ أو آخر.

ولـذا، فكما هي الحال مع الأخـلاق السقراطية للحياة المدروسـة أو أسلوب الحياة الـرائع، هناك تداخل بين الأداء النموذجي من ناحية، والإفصاح اللفظي عن المعايير والأفعال أو الأهداف أو الفضائل ذات القيمة من ناحية أخـرى. ويُربَط بينهما تبادليًا، بحيث تُشرَح النماذج بواسطة الإفصاحات التي يجب أن تُفهَم من ثمّ في ضوء النماذج.

وإلى ذلك يضاف -بوصفه «درجة سلّم» ثالثة- خطابات التفسير والتبرير غالبًا، التي تشرح كيف نشأت هذه الأسـس الجديدة، وما الصحيح (أو الخاطئ) عند السلوك وَفقها.

ولـذا، عندما نحاول فَهم كيف يمكن أن تنشأ كلمات جديدة من خلال المفردات الخاصة بالأسس، نجد شيئًا مشابهًا لما رأيناه في المعاني الأخلاقية؛ فثمة في الأصل محاولات لإدراك ما يمكن الشعور به بوصفه طرائق في الوجود ذات قيمة، ولو على نحو ضئيل فقط. وهذه قد تتضمن

إما من البداية طرائق الحديث ومفردات الوصف والاستدعاء، أو تأتي لاحقًا لتوليدها. ويسعى هذا المركب الكامل من الأفعال والكلمات إلى الإقرار والتصديق. وهي عملية معقدة في كل حالة، بل تختلف أيضًا في الحالتين، الأخلاقية والمتعلقة بالأسس.

وبالنسبة إلى المعاني البشرية التي ناقشناها في الفصل السادس، هناك نوعان ضمنيان من ادعاء الحقيقة: أن أوصافنا لأنفسنا وللآخرين من حيث هذه المعاني كانت صحيحة، أي خالية من الخطأ والوهم؛ وكذلك أن المعايير والفوائد المَغنيّة كانت صالحة. وينطوي التصديق على هذه المعاني على إرضاء أنفسنا في هاتين الدرجتين.

مع الأسس، يُظلّب أيضًا هذا النوع الثاني من التحقق؛ ففي الكفاح من أجل تأسيسها ندّعي صحتها. ولكن ما ينطوي عليه الكفاح أيضًا هو هدف ترسيخها فعليًا بوصفها أسسًا فاعلة في مجتمعنا وعالمنا. وذلكم ما أطلقتُ عليه في الفصل السادس «التصديق الثقافي». وربما ينبغي أن نتحدث هنا عن التحقيق realization أكثر مما نتحدث عن التصديق ratification.

لكن الدرس العام للموضوع الرئيسي في هذا الكتاب واحد. فعندما يتعلق الأمر بلغة الأسس، كما كان الحال مع المعاني، يضللنا المنطقُ الدلالي الإشاري، ويعمل المنطق التأسيسي. ولا تنشأ الكلمات الجديدة بكل بساطة، لأن الظواهر القائمة على نحو مستقل تظهر لانتباهنا وتسمّى. فهي تتولد من الأداء ومن خطاب المعايير والنماذج الذي ينشأ من هذا الأداء. وبطبيعة الحال، ما إن توجد الأسس حتى نواجهها بوصفنا مراقبين خارجيين، كما هو حال زائرنا الفارسي إلى أثينا أو باحثنا المنغولي الذي يدرس العالم اليوناني القديم. ونقف جميعنا -بالطبع- هذا الموقف عندما نتأمل دروس التاريخ، ونشارك في الخطاب التفسيري التبريري وَفق الدرجة الثالثة العليا من درجات السُلم.

ولا يعني هذا أننا نستطيع إعادة تعيين هذه الظواهر في المنطق الدلالي الإشاري. فنحن، في حقيقة الأمر، لا نستطيع أن نفهم فَهمًا ملائمًا هذه الأسس أو المعاني إذا عاملناها كما لو أنها موجودة سلفًا هناك في الطبيعة، ولم تتولد من أداء ذي معنى، فردي أو اجتماعي. وإنّ تحصيلها معناه تحصيل غايتها، التي تتضمن فَهم كيف تنشأ وتستمر أو تتغير. وبعبارة أخرى، لكي نفهم هذه الظواهر، علينا فَهم المعنى الذي تحمله بالنسبة

إلى الفاعلين المَغنيين، ودلالة الأسس، والقيم الأخلاقية، والمعاني البشرية الأخرى التي تحملها لهم. ولكن هذه الأمور لا يمكن فَهمها إلا على خلفية الممارسات التي نشأت عنها، والكلمات والصور التي تفسّرها. وإنّ تناول عملها كما نتناول أجزاء أخرى من الطبيعة القائمة بذاتها لهو إساءة فَهم خطير لها.

وبصياغة أخرى للفكرة، يمكن أن يكون أيّ تفسير في العلوم الاجتماعية أو تاريخ فترة محددة من تاريخ مجتمع، مَعيبًا إذا استطاع المرء إيضاح أن المؤلف لديه رؤية غير ملائمة، أو زائدة التبسيط، للمعاني التي حملتها أفعالُها بالنسبة إلى الفاعلين؛ أو -بعبارة أخرى- بالنسبة إلى دوافع الفاعلين. وقد رأينا مثالاً لخلاف من هذا النوع حول النقد الذي وجّهه فرانسوا فوريه لتأريخ الثورة الفرنسية المستوحى من الماركسية. فعلى أساس قراءاتهما الخاصة للدوافع والمعاني الفاعلة، قدّما تفسيرات جدّ مختلفة لهذه الأحداث الحاسمة، ولا سيما أحداث عهد الإرهاب الممتد من 1792 حتى 1794. ولا يمكن أن يكون كلاهما على حق.

وتنطبق هذه الفكرة الأساسية على نوعي التأسيس كليهما. ولكن ملمحًا مهمًّا قد ظهر في هذا الفصل الخاص بالتأسيس في الخطاب. إن استعمالَ اللغة التي تلعب دورًا مهمًّا هنا، استعمالٌ طقوسي. وهو ما يعيدنا إلى المناقشة في الفصل الثاني، حيث رأينا أن لغة النظام الأوسع بأكمله، الذي يعيش فيه البشر ومجتمعاتهم، تتطور عبر طقوس إعادة التواصل أو «الإحياء». ويمكننا القول إن هذه الطقوس تبقى حيةً، حتى في عصر لم يعد فيه الفَهم السابق لنظام كوني أو أخلاقي متعالٍ جزءًا من فَهمنا المشترك. إذ تقوم بدور مستمر داخل «الإطار المحايث» immanent frame[33].

ولذا، يؤسّس الخطابُ الأسسَ عبر أدائها وإعادة أدائها، بل عبر أشكال طقوسية أيضًا، ويستعيد أثناء إعادة التشكيل أنظمة بشرية أوسع نعيش فيها، أو يُحييها.

ويمكننا هنا تكرار درسَين استخلصناهما عند نهاية الفصل السادس. الأول: إن تغيير إنشاء المعاني والتصديق عليها، وهو ما نراه عبر شكل مختلف في مجال الأسس، لَهو الأساس في عملية التوليد المستمر

(33) See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), chapter 15.

للاختلافات الثقافية.

ومرة أخرى، نعترف بأن فَهم اللغة، بل فَهم الكلام النثري العادي، يتضمن رؤيته في سياق أداء ذي معنى، ونطاق بأكمله من الأشكال الرمزية. واللغات المتخصصة المقتصدة، المتجردة من المعنى البشري، ربما تكون نموذجًا لبعض الأغراض المهمة، لكن هذه الطرائق المتقشفة لا يمكنها أن تقدم نموذجًا للكلام البشري بوجه عام. وتلك رسالة من رسائل هذا الكتاب الرئيسية.

# III

# تطبيقات إضافية

## (8)

# كيف يُنشِئ السردُ معنى

### 1

ثمة وجـه آخـر للقوة الإبـداعـيـة أو التأسيسية في اللـغـة، يستحق الفحص. ولكنه يتطلب منا توسيع نطاق تحقيقنا، والنظر إلى وحدات من الخطاب أكبر من الجملة. وقد علّمنا فريجه وآخرون أن سمات المعنى اللغوي الحاسمة لا تظهر إلا عندما نتجاوز فحص معاني الكلمات، فننظر في المعنى على مستوى الجملة الخبرية كلها. ولكن لعلنا نستطيع بلوغ زيادة أخرى في الفَهم إذا تجاوزنا هذا المستوى، لننظر فيما يمكن أن تبيّنه لنا نصوص أكبر بشأن اللغة وقواها.

والقصة هي المثال الذي أريد النظر فيه هنا؛ فالقصة قول عن الناس والأحداث وعلاقاتهم المعقدة، على نحو ما تترابط داخل السرد. وأريد الدفاع عن فكرة أن القصص تمنحنا فَهمًا للحياة والناس وما يحدث لهم، وهي فكرة غريبة (بمعنى أنها مختلفة عما يمكن أن تمنحنا إياه أشكال أخرى، كالأعمال العلمية والفلسفية)، ولا بديل لها أيضًا (بمعنى أن ما تبيّنه القصص لنا لا يمكن ترجمته كاملاً إلى وسائط أخرى).

ما الذي يمكننا نقله عن الناس والحياة في قصة؟ تكمن القصة غالبًا في الوصف التعاقبي لكيف تكون حالة أو ظرف (يكون عادةً مرحلةً نهائية أو أخيرة). وذاك أمر يمكن أن ينير لنا الأشياء بطرق متنوعة. فالقصة تمنحنا غالبًا فكرة عن «كيف تكون الأشياء»، بمعنى شرح لماذا أو تقديم أسباب. ويمكن أيضًا أن تعطينا استبصارًا بما تكونه هذه المرحلة الأخـيرة: لعلنا نستطيع الآن، على نحو أفضل، تقدير هشاشتها أو دوامها، أو قيمتها أو عيوبها، وما شابه. كما يمكن للقصة أن تمنحنا أيضًا إحساسًا أكثر حيوية بمسار مغاير لم نتخذه، وكم كانت النتيجةُ سـواء طيبة أم لا،

خاضعةً لظروف غير متوقعة. كما يمكنها أن تفتح لنا أيضًا خيارات بمعنى أوسع؛ إذ تضع سلسلة كاملة من طرائق الوجود البشري المختلفة، أو مسارات مختلفة أو شخصيات مختلفة تتفاعل في القصة، ومن ثمّ تقدم استبصارات بشأن الحياة البشرية عمومًا. ويمكننا التفكير في حالة أبسط كقائمة الشخصيات والأفعال في الحكايات الشعبية (على النحو المنصوص عليه، مثلاً، في دراسة كدراسة فلاديمير بروب[1]): البطل، البطل الزائف، الضحية؛ رحلة البحث، الرجوع، إلخ.؛ أو قائمة «القواعد-النحو» الكائنة في مجموعة قصص كقصص بوكاشيو Boccaccio «الديكاميرون» The Decameron[2]. فهذه الحكايات قوالب نموذجية يمكن للناس من خلالها أن يفهموا حياتهم. ولا شك أن القصص التي نرويها لأنفسنا الآن -سواء خيالية أو تاريخية- ذات أنظمة عديدة أدق وأعقد من تلك الحكايات الشعبية.

ولعل الجميع يسلّم الآن بتأكيدي الأول أعلاه أن السرد يؤسّس **طريقًا** لتقديم استبصار بالأسباب والشخصيات والقيم، وطرائق وجود بديلة، وما شابه. ولكن العديدين سيرفضون التأكيد الثاني، ألا وهو أن هذا الشكل لا بديل عنه. وربما ينطبق ذلك على بعض الحالات بالطبع، لكن الفرضية هنا تنطوي على أن الاستبصار السليم بالأمور المذكورة أعلاه التي يمكن تقديمها في قصة، لا يمكن نقلها إلى وسيط كالعلم والتعميم اللازمني، وما شابه.

## 2

فلْنتناول أولاً حالة التفسير السببي لحدثٍ نهائي يمكن أن تنقله قصةٌ. وهنا، تتعارض فرضيتنا مع إحدى الأطروحات الإبستيمولوجية القوية التي تنحدر من هيوم، عبر النزعة الوضعية في فيينا، حتى الفكر الفلسفي (التحليلي) الأكثر معاصرةً. فالإسناد الذي ينشأ من قصة سيكون من سلسلة سببية مفردة. وتأتي الحالة النهائية من سلسلة الأحداث السابقة بوصفها حالة مفهومة وقابلة للتصديق، بل مُقنِعة. لكن هيوم في أحد مبادئه الدوجمائية يذهب إلى عدم وجود شيء كالسلسلة السببية المفردة الأولى. فالمرء يمكنه القول بأن A تُسبّبُ B فقط إذا استطاع إدراج هذا

---

(1) See Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott (Bloomington, IN: American Folklore Society, 1968).

(2) Tzvetan Todorov, *La Grammaire du Décaméron* (The Hague: Mouton, 1969).

التتابع تحت مظلة تعميمات شبيهة بالقانون تربط أحداثًا مثل A بأحداث مثل B، على اعتبار أن أحدهما نابع من الآخر دائمًا. ولذا، الإسناد السببي الذي يبدو ناشئًا من القصة هو إما اقتراح غير مدعوم، أو شعور باطن، أو رابطة أوعزت بها البلاغة؛ أو يستمد صحته من قول خبري في شكل غير سردي.

ولكن هذا المبدأ الدوجمائي غير صحيح إطلاقًا. فنحن ننشئ كل أنواع الإسنادات المفردة. ولا يعرف الفاعل ما يفعله بوجه عام إلا عند فعله. فأنا أعرف أني أصوب الكرة نحو الشبكة من الخط الأزرق؛ ولا ينفصل هذا النوع من المعرفة عن الفعل نفسه عادةً. والأكثر من هذا أستطيع أن أعرف -بفضل قدرتي على «قراءة» الآخرين من نواياهم وأفعالهم[3]- أن واين جريتزكي Wayne Gretzky صوّب الكرة نحو الشبكة من الخط الأزرق (لأني رأيته). وإذا تجاوزنا الفعل البشري، أستطيع رؤية الخزانة في سقوطها على مَزهرية العمّة مابل -التي تعود إلى أسرة المينج- فتحطمها.

وإنّ قدرتنا على إنشاء مثل هذه الإسنادات المفردة غالبًا ما تغذّيه تجربة أحداث مماثلة بطبيعة الحال؛ كذلك ستعتمد قدرتنا على التحكم في فعلنا -ومعرفتنا بتحكمنا فيه- على كثير من خبرات الممارسة، كحالنا عندما نتعلم رفع الكرة من الثلج نحو الزاوية العلوية (غير المحمية) من الشبكة. ولذا، نتعلم تمييز ماذا تَسبب في ماذا، في عالم الفعل البشري بمزيد من الدقة، وكذلك في عالم تفاعل الموضوعات الفيزيائية، دون حاجة إلى صياغة قوانين عامة تغطي أحداثًا مماثلة، أو حتى دون استطاعة أحيانًا.

ولكن قد يكون الرد: صحيح أننا لا نفعل ذلك، ولكن ألا نكون على أرض أصلب إذا أسّسنا إسناداتنا المفردة على قوانين عامة تربط بين عناصر متطابقة؟ كلا، فهذا ليس ممكنًا دائمًا. ذلك أن هذه القوانين تخبرنا بعلاقات بين أنواع الأحداث. ولكن ما نشرحه من خلال قصة غالبًا ما يكون حدثًا مفردًا. وتُضمّن أحيانًا تعميماتٌ معروفة أو قابلة للاكتشاف في عملية تفسير هذا الحدث، لكن التفسير يظل إسنادًا مفردًا.

وأحد أسباب ذلك أن تفسير القصة قد يضطر إلى تجميع عدد من العوامل المختلفة، وبواسطة القوانين **يمكن** تسليط الضوء على كيفية اشتغال كل منها، ولكن التفسير السببي يتضمن الجمع بينها بطريقة من

(3) See Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), chapter 3.

الطرق. خُذ مثلاً حادثةً على الطريق السريع؛ سيارة انزلقت عن الطريق. والوقت هو شهر يناير، وثمة نُدَفٌ من الثلج تكاثفت مؤخرًا؛ أضف إلى ذلك ظلمة الليل والضباب؛ فضلاً عن أن الطريق لم يكن جيدًا، إذ كان ينبغي الاعتناء بالمنعطف على نحو أفضل. وفوق كل هذا وذاك، كان سائق السيارة شابًا (ذكرًا) مبتدئًا (وأساير هنا عادة شركات التأمين في تحيزها ضد الشباب من الذكور). نعم، وكان الشاب قد تناول عدة كؤوس من الخمر في حفلة أيضًا. ومن الواضح أن كل هذه الأمور تضافرت في الحادث، أو على الأقل مرشّحة لدور السبب الجزئي.

ويستند بعض ذلك إلى سجل من حالات مماثلة. فشركات التأمين لديها جداول إكتوارية [تحليل الرسوم البيانية والإحصائية] تحفّز رؤيتها القاتمة للشباب من الذكور. (ولكن هذه الجداول لا تأتي إلا بتعميمات إحصائية لا قوانين حقيقية؛ فربما كان هذا الشاب في مثالنا جدّ حريص، بخلاف معظم أقرانه). ولكن بالنسبة إلى العديد منهم، لدينا إحساس من التجربة باقترابهم من هذه العوامل، غير أنه إحساس ربما لا يقوم على إحصاء حالات مماثلة. وتعميمات مثل الضباب يقلل الرؤية، والثلوج تجعل الطريق زلقًا، تدخل في الحسبان ههنا يقينًا، ولكن غالبًا ما نلتقطها من تجربة مفردة.

ولكن الإسناد السببي قد يشمل ذكرها جميعًا، وأنها اجتمعت معًا فأدت إلى الحادثة. أو ربما ندّعي أن بعضها غير مهم فعلاً، بعضها فحسب، أو أن أحدها لم يكن مهمًّا. ويستند الفرق بين هذين الإسنادين إلى بعض الوقائع المتخيّلة المغايرة. تَخيلْ أن عاملاً منها قد غاب، واحكمْ بما إذا كان سيَحول دون وقوع الحادث أم لا. فإذا حالَ دون وقوعه، فهو جزء من السبب. وقد كان شرطًا ضروريًا. أما إذا لم يَحُلْ دون وقوعه، فعندئذٍ يقع العبء على بقية العوامل الأخرى المرشّحة. ذلكم نوع الاستدلال الذي يخلص إلى اختيار أقل عدد من العوامل، حتى وإن كان واحدًا فقط. وهو ما تشترك فيه لجنة تحقيق (على فرض أن هذا الحادث قد حظي بأهمية عامة كافية لتبرير إجراء تحقيق).

كيف يمكن إصدار مثل هذا الحكم المبني على وقائع مغايرة؟ من المؤكد أن التعميمات العلمية ربما تفيد في حالات بعينها. فقد تساعد معرفة نسبة الكحول في دم السائق على استبعاد السُّكر بوصفه سببًا. ولكن حتى هنا، يتفاعل الناس تفاعلات مختلفة مع الكحول بطريقة تؤثر في ردود

فعلهم. وفي النهاية، علينا إصدار حكم شامل. وربما تُعيننا التجربة عليه، ولكن ليس بالخضوع للقوانين ذات الصلة ببساطة. فنحن هنا في عالم الحُكم المحتمل، كحال القضاة في العملية القضائية، لا العلماء.

ولذا، ثمة شيء عن القصص التي تخبرنا بكيف نشأ حدث أو نتيجة معينة، هو أنها تتضمن عادةً عددًا كبيرًا من العوامل، يتصل بعضها بعلاقات سببية في العالم الفيزيائي، والبعض الآخر بالفعل البشري. وحتى عندما يمكن تفسير بعضها بقوانين سببية، نحتاج إلى حكم شامل. وذلكم إسناد سببي مفرد، رغم أنه ربما يكون متعدد العوامل. **فذلك** الحادث وقع بسبب ظلمة الليل أو الضباب، أو القيادة المتهورة، أو زمن رد الفعل البطيء (لعامل السُكر)؛ إلى غيرها من القائمة بأكملها. وغالبًا ما تكون العديد من العوامل مألوفة لنا، لا عبر قوانين سببية تحكم سيرها فقط.

وقد أشار آر. جي. كولينجوود[4] إلى سمة أخرى من سمات هذه الإسنادات المفردة، ألا وهي أننا نختار غالبًا الشروط الضرورية لا من خلال الحكم فحسب، بل نُغزبلها أيضًا، ونركز على الظروف الضرورية التي كانت تحت سيطرة فاعل ما. وربما يكون السائق هو الفاعل هنا. فلم يسعفه الليل ولا الضباب ولا الثلج المتراكم ولا عدم استواء الطريق، إلا أنه ما كان ينبغي عليه أن يقود بسرعة يقينًا، وتحت تأثير الخمر. ويعمل الحكم على دعم تقييم أخلاقي. أو إذا انتهى الأمر بكثير من الناس إلى هذا المصير، فربما نلوّح بأصبع الاتهام إلى إدارة الطرق السريعة، التي تصرّ على تصميم طرقها على هذا النحو السيّئ. وتلك عملية غربلة أخلاقية/سياسية، حيث نهتم بما يمكن (أو لا يمكن) للفعل البشري أن يغيره في النتيجة.

ونحن نتناول هنا قصة لا يلعب الفعل البشري فيها سوى دور بسيط؛ إذ لا يدخل فيها التفاعل والتحفيز البشري. ولكن ما يهمنا حقًّا من هذه المناقشة هو كيف تخبرنا القصص بشيء عن الظرف البشري، في اشتماله على قائمة الأشياء التي ذكرتها أعلاه: أسباب، شخوص، قيم، طرائق وجود بديلة. ولكن حتى هنا، في مثالنا عن حادثة الطريق التي تتضمن بقدر ضئيل الفعل البشري والقيم، إلخ.، (ودون تفاعل بشري يقينًا)، لدينا سمة حاسمة من سمات القصص، ألا وهي أنها تجمع معًا حزمة عوامل غير متجانسة: أنواع مختلفة الأحداث والأحوال والروابط السببية. وفي الحالة البشرية، ذلكم كثير. فالقصة -سواء كانت خيالية أم تاريخية- ستنطوي

(4) R. G. Collingwood, *Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 178.

أيضًا على تحفيزات وأفعال وتفاعلات بشرية، واختلافات الشخصية، وظروف بعيدة المدى، وأمور جيدة وأخرى سيئة تقع للناس؛ وبإيجاز تقلبات الحظ، والتعاطف المتبادل، والجفاء، وسلسلة كاملة من المواقف نحو الآخرين. وأكثر.

وسيستدعي التاريخ الذي يحاول تفسير، لنقل، اندلاع الحرب العالمية الأولى، أو الثورة الفرنسية، أو حال الديمقراطية الغربية الحديثة -سيستدعي كل ما سبق مغا، مع التشديد بشكل خاص على الظروف بعيدة المدى والنزعات الاقتصادية والديموجرافية والاختلافات الثقافية والعقليات السائدة mentalités، التي لا بد أن تتكامل مع الأحداث قصيرة المدى والتفاعلات والمواقف المتبادلة بين الفاعلين المشاركين في التغيير[5]. وسيكون -كما في حال حادثة الطريق- إسنادًا مفردًا؛ وستتضمن القصة دون ريب عددًا من الإسنادات المفردة الأخص. هل أسّست التأكيدات (غير المسؤولة بالأحرى) التي أرسلها القيصر إلى الحكومة النمساوية شرطًا ضروريًا للإنذار (شديد اللهجة) الموجّه إلى صربيا؟ وهل أسّس الهروب إلى فارين the flight to Varennes [هروب لويس السادس عشر بعائلته من أجل بدء ثورة مضادة] شرطًا ضروريًا لراديكالية الثورة الفرنسية في شهر أغسطس عام 1792؟

عند هذا المستوى من التفسير التاريخي، رأينا تداعيات أخرى لإبستيمولوجيا هيوم المضلِّلة، في شعبية نموذج «القانون الشامل» للتفسير التاريخي. وهو ما أثاره الفلاسفة المتأثرون للغاية بوضعي مدرسة فيينا[6]. والفكرة في أساسها تطبيق لرؤية هيوم المذكورة أعلاه: لا يمكن إنشاء الإسنادات السببية غير مدعومة بقوانين عامة يمكن اشتقاق هذا

(5) يتناول بول ريكور -في رسالته للماجستير «الزمان والسرد» *Temps et Récit*- محاولة أخرى من محاولات تهميش السرد، لم تنشأ من إبستيمولوجيا هيوم Hume، بل من استبصارات مؤرّخي مدرسة الحوليات Annales School، الذين أرادوا تجاوز التغير السطحي الذي أُعطيَ مكان الصدارة في «تأريخ الحدث» «l'histoire événementielle»، إلى الأبنية الأساسية بعيدة المدى والأساسية التي تفسر ما يحدث حقًا، من وجهة نظرهم. فقد كان التاريخ عندهم تاريخ «المدى البعيد» la longue durée. ويبيّن ريكور كلًا من الإسهام الثمين الذي قدموه لدراسات التاريخ، وعدم حساسيتهم نحو حدود مدخلهم. فحتى الأبنية بعيدة المدى تخضع للتغير، فتنهض، وقد ينتهي بها الحال إلى الاختفاء ربما؛ وبمعنى أوسع لا بد من النظر إلى هذه التغيرات بوصفها «أحداثًا» (يتحدث ريكور عن «أشباه الأحداث» quasi-événements). ولا نستطيع توظيفها بشكل مؤثر في تفسير ما يحدث إلا إذا ربطنا عمليتها بعملية الفاعلين المؤثرين فعليًا في التاريخ، أي البشر الذين يعتزمون التغيير ويتعهدونه، ويقاومونه. انظر: *Temps et Récit*, vol. 1 (Paris: Seuil, 1983), part 2, chapter 1.

(6) «يهدف التفسير التاريخي أيضًا إلى بيان أن الحدث الذي نحن بصدده ليس «مسألة صدفة»، بل كان متوقعًا في ضوء بعض الظروف السابقة أو المتزامنة. والتوقع المُشار إليه ليس نبوءة أو كهانة، بل توقعًا علميًا منطقيًا يستند إلى فرضية القوانين العامة». C. G. Hempel, «The Function of General Laws in History,» *Journal of Philosophy* 39, no. 2 (1942): 39.

الإسناد السببي المحدد منها.

لكن هذا الادعاء يتعارض مع الاعتبارات نفسها أو المماثلة التي أثرتُها في حالة حادثة الطريق. فأولاً، وقبل كل شيء، هناك حقيقة عدم التجانس، والتنوع الكبير في العوامل والأحداث والأحوال، إلخ.، المتضمنة في قصة تُبيّن كيف ينشأ حدث خاص أو حالة خاصة؛ وعدم التجانس يكون أعظم في حالة التفسير التاريخي منه في تحقيق حول حادثة طريق مريعة.

ولكن -ثانيًا- عندما نضع في الحسبان الدِّراية التي نركن إليها لفَهم قصة تتعلق بالبشر، نستطيع أن نرى أن مصادر فَهم ماذا يَتسبب في ماذا في العالم من حولنا أثرى مما نحسبه. ولا نستطيع في أي لحظة بعد الطفولة أن نحيا دون إحساس غنيّ بما يحفز الناس، وما يهمهم ولا يهمهم، وما يبدونه من اختلافات في هذا الصدد، وكذا أنماط الشخصيات المختلفة، التي تكشف عن نفسها بطرائق استجابة مختلفة، واحتمالات استجابة مختلفة، واحتمالات مختلفة لخطة الحياة والتطلعات، إلخ. ولا بد أن نضيف إلى ذلك إحساسنا بالسياقات التي يمارس فيها الناس أفعالهم، بمختلف أنواعها الحميمة والأسرية والسياسية والكنسية والحكومية، والتي تنمو وتتطور كلما نضجنا.

ويعتمد تلقينا للإسناد المفرد في نص تاريخي على كل هذا الفَهم، إما بطلب موافقتنا الفورية (أو رفضنا ربما)، أو بإرشاد من التفكير في وقائع مغايرة نختبره من خلالها (هل ضلّلَ القيصر النمساويين حقًّا؟ ألم ينشأ اندلاع أحداث أغسطس عام 1792 عن ميول طويلة المدى في الحركة الثورية التي اتخذت من الهروب إلى فارين ذريعةً أكثر منه سببًا؟).

ولكن إلى أي مدى يمكن دعم هذا الفَهم بقوانين سببية عامة؟ في بعض النقاط الخاصة المتعلقة بعوامل محددة، يحدث هذا دون ريب. ولكن ماذا عنها كلها؟ من المحتمل أن يحدث نادرًا. وعلى رأس ذلك، هناك مسألة تركيب كل العوامل المتنوعة في حكم شامل. وهو ما لا يمكن تحديده من خلال التعميمات التي ربما تكون تحت تصرفنا. وهذا الحكم الشامل يتضمن حكمًا مشابهًا للأحكام الأخلاقية التي يتحدث عنها أرسطو في الكتاب السادس من كتابه «الأخلاق» Ethics، الذي أسماه «الحكمة العملية» phronêsis[7].

(7) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book 6.

ونجد تبريرًا لفكرة الحكم السببي المفرد هذه، عند ماكس فيبر Max Weber[8].

* * *

ولذا، ثمة العديد من الإسنادات السببية المفردة التي لا يمكن أن ترتكز كليًّا على تعميمات استقرائية. ولكن ربما تكون العلاقة فضفاضة في الاتجاه الآخر أيضًا؛ بمعنى أن العديد من هذه الإسنادات المفردة قد لا تُركَّب لإنتاج قاعدة استقرائية صارمة من شأنها أن تتمخض عن شيء مثل قانون حوادث السيارات، أو اندلاع الحروب.

والاستقراء حالة نموذجية، حيث يمكن صياغة المعرفة المكتسبة عبر الزمن من خلال التجربة في عبارات تقريرية [قضايا] خالدة. فنحن نلحظ البَجَع أو الأرانب في أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة، ونصل إلى تعميمات من قبيل أن البجع أبيض، وأن الأرانب تأكل الخس. (ويوضح المثال الأول أن أقوالنا التقريرية الواثقة يمكن أن يهزها غيرُ المتوقع، ولكن هذا لا يقدح في العملية نفسها). غير أن الاستقراء يتطلب أن تكون الأشياءُ والخصائص المتعلقة بها في الحالات، وتلك التي تظهر في التعميم الختامي، متطابقةً تمامًا (مثل «الأرانب» و«تأكل الخس»). إن الاستنتاج الختامي يلخص الحالات.

وغالبًا ما تكون الإسنادات السببية المفردة، في الحياة العادية وفي التاريخ، جدّ مختلفة وجدّ متفاوتة بحيث لا تؤسس أي محصِّلة بسيطة؛ فقد تؤدي إلى روتين قائم على التجربة العملية أو إلى تعالق نصادفه بشكل متكرر، ولكنها لا تؤدي إلى تعميم استقرائي حقيقي. فقد يؤدي البحث الاستقرائي إلى استبصارات مثيرة للاهتمام. فربما نجد أن نسبة جدّ كبيرة من الحوادث تقع -مثلاً- عندما يتلقى السائقون أخبارًا سيئة لتوّهم. ولعل هذا يقودنا إلى النظر في الحالة المعنوية المنخفضة التي تجعل الناس أقل اهتمامًا وحرصًا. وقد يجعلنا هذا الاكتشاف نضيف ذلك العامل السيكولوجي إلى القائمة الطويلة التي عددنا بنودها أعلاه، ولكننا لن نصل إلى استقراء صارم.

---

(8) انظر مناقشته لـ«الأفراد التاريخيين» في:

«'Objectivity' in Social Science,» *The Methodology of the Social Sciences*, trans. and ed. Edward Shils and Henry Finch (Glencoe: Free Press, 1949), 78–80.

وانظر أيضًا المناقشة في كتاب ريكور:

*Temps et Récit*, vol. 1, 256–69.

ويعطينا كولينجوود أيضًا بعض أسباب أساسية وراء هذا الاحتمال للإسنادات السببية المفردة. انظر كتابه:

*Idea of History*, 213–15.

### 3

إن استيعابَنا لتفسير بعينه في التاريخ -أو في القصّ الخيالي للأمر نفسه- مشروطٌ بفهمنا القائم لوجوه الحياة البشرية المذكورة أعلاه، وإحاطتنا الكافية بها. ومع ذلك، ثمة استجابة أخرى للقصة؛ فهي ربما تغير هذا الفهم وتوسّعه. إن قراءتنا لشخصيات تاريخية بعينها قد تغير معنى الممكن البشري، والتحفيزات القابلة للفهم. وإذا صحّ ذلك، فهو أصحّ عند قراءتنا الأدب أو مشاهدة المسرحيات أو الأفلام. فقد تمنحنا تصنيفاتٍ جديدةً لفَهم الحياة، ومعنى جديدًا للممكن البشري، والخيارات المهمة التي يَتعيّن علينا القيام بها. وإنّ تجربتنا الواقعية للحياة تفعل الأمر نفسه بطبيعة الحال.

والأمثلة من الأدب وفيرة. ينطوي وصف أرسطو للتراجيديا في كتابه «فن الشعر» Poetics على استبصار حاسم يقدمه هذا الشكل. فالتراجيديا لا بد أن تصوِّر الشخوص النبيلة لا الوضيعة. ولكن هذه الشخوص تأتي بأفعال مريعة. وتُبيّن التراجيديا كيف يكون ذلك ممكنًا، بل حتميًّا، بسبب «خطأ مأساوي يرتكبه البطل»[9]. وإنّ مشاهدة مأساة يمكن أن يفتح نافذة جديدة على طريقة جديدة من طرائق الممكن البشري، لم نكن نتوقعها من قبل. وأما الرواية الأوروبية الحديثة فتجد أصولها، نوعًا ما، في البيكارسك [أدب الصعاليك] picaresque، الذي يتناول عادةً أنماطًا مألوفة من البشر وحوافزهم وعيوبهم المؤدية إلى سقطات. ولكنها تطورت لاحقًا في اتجاهات عديدة، من بينها رواية التكوين bildungsroman، التي تتألف من سلسلة مغامرات وتجارب، بات يُنظَر إليها الآن في ضوء جديد. فالبطل في هذه القصة يتوصل إلى فَهم النداء الباطني الذي يعتمل في داخله، وما ينبغي أن تكون عليه حياته؛ وما تتألف منه هذه الحياة لا يمكن فصله عن القصة، ويُعبَّر عنه تعبيرًا كاملاً في نهايتها. وينشأ الاستبصار عبر القصة نفسها. إذ تعرض علينا طريقةً جديدة في تحديد ما يمكن أن تتخذه الحياة بوصفه اتجاهها الرئيسي.

وأعود هنا إلى فكرة أثرتُها سابقًا في الفصل السادس. فالرواية بوصفها عملاً فنيًّا لا تقرّر أي شيء عن الحياة. إنها تتألف من أقوال تقريرية، ولكنها أقوال عن عالم الرواية. ومع ذلك، يظهر فيها ما أسميته التصوير غير

(9) Aristotle, *Poetics*; see Ricoeur's discussion in *Temps et Récit*, vol. 1, 55–84.

التقريري للحياة البشرية، وخياراتها، وقضاياها، ومتاعبها، وإنجازاتها؛ الأمر الذي يفتح آفاقًا جديدة أمام القارئ. ذلكم ما فعله الروائيون العظام على وجه الضبط: جين أوستين Jane Austen، أونوريه دي بلزاك Honoré de Balzac، فيدور دوستوفسكي Fyodor Dostoevsky، هنري جيمس Henry James.

ولكن الارتياب في السرد -المتجذر في ثقافتنا الفلسفية- يظهر في شكل جديد. ولعله من المسلم به أن الإفصاح الأول عن بعض السبل الجديدة في الحياة البشرية وممكناتها وفَهمها يأتى في شكل قصة، إما خيالية أو واقعية (كما في سيرة شخص استثنائي، أو حتى لقاء هذا الشخص والاستماع منه عن حياته). ولكن من المؤكد أن يأتي ردٌّ يقول بأنه من الممكن فصل الدرس المستفاد عن هذا الشكل غير الصريح وغير الواضح بما يكفي، وصياغته في نثر تقريري عادي.

نستطيع أن نجرّب. ودائمًا ما نجرّب ذلك بالفعل؛ فقدر كبير من النقد والتعليق لا يفعل إلا ذلك. «الرمز يثير الفكر»، كما قال بول ريكور[10]. (وإذا أردتَ «رمزًا» هنا، فاقرأ «عملاً فنيًا»). ولا ريب في أن قدرًا كبيرًا من النقد جيد ومفيد جدًّا. ولكن منذ تلك اللحظة حتى استنتاج أنه بمستطاعك استبدال العمل الفني تمامًا وتنحيته جانبًا أثناء الاستمتاع باستبصاراته (تَنحية سُلّم فيتجنشتاين بعد تسلقه)، هناك قفزة هائلة. ولا ريب أن عملاً ضَخلاً ورتيبًا يمكن أن تَستبدل به تعليقًا بكل بساطة؛ ولكن الغالب حقًّا أن النقد المثير للاهتمام للأعمال الثرية يتطلب النص. فالنقد تعليق على نص يجب استحضاره باستمرار، ويقف -أيْ النص- بعدئذٍ مصدرًا مستمرًّا لنوع الاستبصار الذي يفصح عنه التعليق. ولذا، لا يمكن تنزيل الإسنادات السببية في التاريخ إلى وصف اسمي nomological بواسطة قانون شامل؛ كَلا ولا يمكن تلخيص نطاق كامل من استبصارات أفضل خيال -سواء إلى أسباب الفعل وسلسلة احتمالات الطموح والفعل- في وسيط آخر، فنَستلّه من الوسط التعاقبي للقصة ونقطّره في أقوال تقريرية لازمنية عن الحياة البشرية.

وإنّ ذلك يتلاءم، دون ريب، مع حدس عام يشترك فيه العديد من معاصرينا. ولكن هناك أسبابًا تفسر -من حيث المبدأ- ربما استحالة هذا

(10) Paul Ricoeur, *Philosophie de la Volonté, Tome 2: Finitude to Culpabilité: La Symbolique du Mal* (Paris: Aubier, 1960), 323 and ff.

النوع من فَصْل «الأخلاقي» في القصة وترجمته إلى حقيقة لازمنية.

لماذا لا تفضي بنا تجربة الحياة إلى تلخيص مماثل في عبارات تقريرية لازمنية؟ لماذا لا نستطيع استخلاص «الأخلاقي في القصة»، سواء قصتنا نحن أو قصص آخرين، سواء سِيَر حقيقية أو تصويرات خيالية؟

نستطيع ذلك أحيانًا بالطبع؛ ولعل خير مثال على ذلك: «لا تشترِ زيت الثعابين المعلن عن أنه يعالج كل شيء من البرد العادي إلى مرض السرطان». أو فَكِّرْ في أقوال مأثورة من قبيل: «الله يُعين مَن يُعين نفسه»، أو «كُنْ على دراية بإمكاناتك الخاصة». ولعلها نصائح طيبة، ولكن العلاقة التي تربط هذه الأقوال المأثورة بالشهادة البيوجرافية أو التاريخية أو الأدبية ليست في الغالب هي العلاقة نفسها في حالة الاستقراءات الحقيقية. فالاستنتاجات فيها مبرَّرة تمامًا بالحالات المعدودة؛ وهي لا تقوم سوى بتلخيص ما قد تعلمناه. ولعل شيئًا من هذا القبيل يتعلق بالتحذير من بياعي زيت الثعابين. وأما عندما نأتي إلى حالات نريد فيها قول إن الحياة علمتنا شيئًا عن المعاني البشرية المهمة، فلا تمضي الأمور بهذه الطريقة. إذ لا ترتبط الأقوال المأثورة بتجارب الحياة التي هي مستمدة منها، بهذه الطريقة غير الإشكالية نفسها. فكما هو حال حوادث السيارات في المثال أعلاه، تختلف سِيَرُ الحياة وتتفاوت تمامًا.

ولكن شيئًا آخر فاعلاً في السِّيَر أبعدُ مما في حوادث الطرق المريعة. فنحن نتعامل مع معانٍ بشرية. وحقيقة الأمر أن ما نستوعبه بوصفه حقيقة مهمة عبر قصة -سواء كانت قصة حياتنا نحن، أم قصة حدث تاريخي -مرتبطٌ بكيفية وصولنا إليه- وهو ما ترويه القصة -ولا يمكن فصله عنها ببساطة، متجاهلين سلسلة الأحداث التي أوصلتنا إليه. فاستبصارنا مُضمَّن ومنغرس في العملية التعاقبية التي أسفرت عن الاستبصار. إن الاستقراء يلخِّص الحالات التي تدعمه فحسب؛ أما صياغات ما علمتنا إياه الحياة فتتطلب استرجاع التجارب التي تعلمنا منها؛ لكي نصل إلى إحساس ملائم بما تعنيه هذه العبارات التقريرية، وكذلك إحساس بقوتها الإقناعية.

ويُعَدُّ هذا التضمين التعاقبي سمة للحياة البشرية منتشرة. ونستطيع ملاحظة ذلك مبدئيًا في أبسط الحالات اليومية. فأحد أفراد الأسرة يطلب منك الذهاب إلى غرفة المعيشة والتحقق مما إذا كانت صورة الجد مائلة (تقول الأم إن الجد قادم لتناول الغداء، وأعتقد أنها بَدَتْ مائلة بالأمس).

فتدخل إلى الغرفة، وماذا تفعل؟ تضع نفسك في أفضل موقع للملاحظة، وتقف منتصبًا في المنتصف، بحيث تكون متحكمًا في أفضل زاوية نظر. وعندما تفعل ذلك فأنت تستند إلى دِرايتك -التي تطورت منذ الطفولة- بكيفية الحصول على أفضل استيعاب للموقف. وهو أمر مشابه للحالة التي يَتعيّن عليك فيها نقل شيء ثقيل برافعة. فأنت تُحكِم قبضتَك أولاً على الآلة، وهذا شيء تعرف كيف تفعله بحكم التجربة.

والآن تُصدِرُ هذا الحكم على الفور: «لا، صورة جدي معلقة بشكل مستقيم»، وتنبع ثقتك في هذا الحكم من إحساسك بأن لديك قبضة قوية على هذا المشهد، وأن هذه الثقة متجذرة في **تحقيقك** هذه القبضة. وبعبارة أخرى، هذه الثقة ليست لحظيّة، بل تستند إلى عملية تعاقبية[11].

وتلك أبسط حالة. خُذ الأوثق صلة بمناقشتنا: تَوصَّلتَ بعد سلسلة طويلة من التجارب إلى استبصار، بشأن ما هو مهم في حياتك أو في الحياة البشرية بوجه عام. ولديك ثقة في هذا الاستبصار، بفضل تلك السلسلة من التجارب. غير أن التجربة تمنحك الثقة، لا لأنها توفر حالات تبدو داعمةً استبصارَك (رغم أن هذا ربما يحدث أيضًا)، بل لأنك صِرتَ تشعر شعورًا جوهريًّا، بعد ما مررت به، أنك تغلبت على وَهْم بعينه أو سطحية النّهج الذي اعتدت عليه؛ فتجاوزتَه ربما بفضل ما قد عانيت من تجارب. أو لعلك كنت تعمل سابقًا وَفْق ما صِرتَ تراه الآن تشوُّشًا؛ أو شعرتَ بالاستياء بسبب عدم تحقق توقعاتك، التي صِرتَ تراها الآن بلا مبرِّر.

ههنا، لدينا حالات نموذجية لما أسميته، في موضع آخر، الاستدلال من خلال التحولات[12]. فأنا أثق في النتيجة بسبب الطريقة التي توصلت بها إليها؛ وأرى أن هذا يتضمن خطوة تقلِّل من الخطأ، النابع من رؤية أكثر سطحية، أو إدراك مُشَوَّش، أو تَدَخُّل شعورٍ بالاستياء لا علاقة له بالأمر -إذا تابعنا الحالات المذكورة في نهاية الفقرة السابقة.

ولعل القياس بحالة صورة الجد يكون واضحًا. فالقصةُ التي تؤدي إلى استبصارٍ مهمةٌ وتحسم ثقتك في الاستبصار، لا لأنها تقدم «دليلاً» إضافيًّا عليه، بل لأنها تُبيّن أنك صِرتَ الآن في موقع أفضل يمكِّنك من رؤية ما أنت بصدده. ويمكن إيضاح الأساس التعاقبي للإقناع بهذه الطريقة: إن ثقتي

(11) Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1945). وقارِن بالمناقشة في الفصل السادس، القسم 2.

(12) See my «Explanation and Practical Reason,» in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), especially 51-53.

في استبصاري الراهن لا تغذّيها قوةُ هذا الاستبصار الفورية فحسب، بل تنبع من تصنيفي لظرفي السابق -الذي لم يكن متاحًا فيه هذا الاستبصار- بوصفه عقبة أمام الإدراك. وهذا التناول الكلي لتاريخ ذي مرحلتين -قبل والآن- جزء لا يتجزأ من اقتناعي الراهن.

وإذا حاولنا النظر بمزيد من القرب في الطريقة التي يأتينا بها -لنقل- استبصارٌ جديد متضمَّن في تجربتنا، نستطيع التمييز غالبًا بين وجهين مترابطين في هذه التعاقبية. أولهما أن الاستبصار ربما يأتينا في واقعة خاصة من وقائع التجربة المتصاعدة. وتُضفي هذه الواقعةُ قوتَها الإقناعية على الاستبصار، وتغلّف معناه أيضًا. فنحن قد نصوغ الاستبصار في عبارة تقريرية عامة، ولكن أساس اقتناعنا، ودقة معنى الكلمات المفتاحية في صياغتنا، يمكن العثور عليها في التجربة.

وإذا أردنا نقل الاستبصار، لا يمكننا الاعتماد ببساطة على الصياغة، بل يجب نقل التجربة بطريقة من الطرق، ذلك الحدس الشعوري؛ الأمر الذي يعيدنا إلى السرد: سرد الواقعة أولاً، ثم سرد السمات الرئيسية لحياتنا السابقة التي على خلفيتها اكتسبت الواقعة معناها لدينا وتأثيرها الذي تركته فينا. وهذان الوجهان مترابطان.

* * *

ولعل بعض الأمثلة الذائعة من الروايات الحديثة توضح ذلك. أول الأمثلة التي سأتناولها، من رواية توماس مان «الجبل السحري»، الرؤيا النامية الشهيرة التي وقعت في الفصل السادس تحت عنوان «ثلج» Snow[13].

صار هانز كاستورب في الشتاء الثاني من إقامته المؤقتة في مصحة جبلية بدافوس مُؤَرَّقًا. فهو يشعر برغبة في استكشاف مساحات شاسعة من الجليد المتلألئ بنور الشمس، الذي يكتنف المدينة. ولذا، عَلَّمَ نفسه التزلّج، وذات يوم انطلق وذهب بعيدًا بعيدًا. ثم أدرك أن ثمة خطرًا؛ فقد يضل الطريق، ولكن هذا الأمر حثّه على المواصلة. «وقد جعله الخوف يدرك أنه كان يحاول في الخفاء، وعن عَمْدٍ تقريبًا، أن يفقد اتجاهاته»[14]. فكانت استجابته هي التحدي، وأخذ يهيم على وجهه. ثم هبّت عاصفة ثلجية، فَضَلَّ طريقَه. مزقت العاصفة ثيابه الخفيفة، وبدأ يحسُّ بخدر وشلل؛

(13) Thomas Mann, *The Magic Mountain* (New York: Vintage, 1996).

(14) Ibid., 471-72.

وتاه عقله. فشعر وكأنه يستلقي، وفطن إلى أن هذا هو ما يحدث عندما يكون المرء على وشك الموت متجمدًا. بل استعد -نصف استعداد- لتهيئة نفسه لهذا المصير. وأخيرًا اكتشف كوخًا، فمال إليه محتميًا بما يقدمه من مأوى، وارتشف من زجاجة خمر كان قد جلبها معه، فصار عاجزًا عن التفكير أكثر، وغلبه النوم.

رأى في منامه أنه في مشهد مشمس على البحر الأبيض المتوسط. وقد أثاره الجمال. رأى تجمُّعًا جميلاً من الشباب والعذارى يستمتعون بالشمس والبحر، تجمُّعًا يمتلئ بـ«المودة» و«الإجلال الهادئ» و«الكرامة»[15]؛ «وكل هذا ملأ نفس هانز كاستورب بالنشوة»[16].

ولكنه بعد ذلك وجد شيئًا مختلفًا تمامًا، وجد مَعْبَدًا، على جانب منه ينتظره زُغبٌ: امرأتان عجوزان نصف جسد كل منهما عارٍ، تمزقان طفلاً وتلتهمانه. وتهزُّ كلتاهما قبضتيهما الملطختين بالدماء نحوه. فالتمس الهربَ مشمئزًا مرتاعًا، وهو بين يقظة ونوم[17]. وأخذ يتساءل كيف يتعامل مع حلمه. يمكن للمرء استنتاج أن التجمُّع الجميل لأناس مهذبين فاتنين رائعين به عيبٌ رهيب؛ ألا وهو أنه مجتمع يقوم على الاحترام ويستقر في مركزه الرعب. ويفكر هانز في ذلك، ولكنه يقدم قراءة أخرى: الموت والحياة مترابطان بلا انفصام بينهما، ولكن الإنسان أنبل من الموت. فمن خلال الحب يستطيع أن يعيش حياة طيبة، رغم الموت. «ففي سبيل الخير والحب، ينبغي ألا يمنح الإنسانُ الموتَ سلطانًا على أفكاره»[18]. وقد ملأ هذا الاستبصار هانز بالطاقة والدفء. فأخذ يفيق من سُباته ويجد طريقه إلى منزله في المصحّة.

تلك لحظة استبصار حاسم، أو على الأقل تبدو كذلك. فهذه التجربة -الحلم والصحوة التدريجية- تنطوي على تكشُّف تعاقبي. بل تكتسب معناها من خلفية أعمق أيضًا. فلقد ظل هانز، فترةَ إقامته في المصحة، منغمسًا في جوٍّ متخلخل، بعيدًا عن حياته التي عاشها مهندسًا حيث كان منخرطًا تمامًا في «عالم مسطح» Flatland. كان منغمسًا في بيئة

(15) [Freundlichkeit, leichte Ehrerbietung, Würde]. Ibid., 483.

(16) [Entzückung]. Ibid., 484; Thomas Mann, *Der Zauberberg* (Frankfurt: Fischer Verlag, 2012), 742–43.

(17) Mann, *Magic Mountain*, 485.

(18) [Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tote keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken]. Mann, *Der Zauberberg*, 748.

يسودها الموت. فنفض عن نفسه النزعة الإنسانية humanism العقلانية الليبرالية، تقريبًا، التي لا تعكس شيئًا، والتي تنتمي إلى حياته المهنية البرجوازية الهابطة به إلى ما لا يليق. والبديهيات التي أسّست عليها هذه الحياة هي موضوع نقاش حاد بين مفكرين ذَرِبي اللسان، سيتمبريني ونافتا، وكلٌّ منهما لديه اقتناعاته التي لا تتزعزع، وكان هانز يتابع مبارزاتهما الفكرية، ولم يقنعه أيٌّ منهما. أضِفْ إلى ذلك أن بعض الدراسات العلمية التي انخرط فيها، بيّنت له أن الزمن ليس شيئًا متماسكًا وموضوعيًا، وأن المادة تتحلل تحت التمحيص العلمي[19]؛ وأن الحياة نفسها تنبعث من التفسّخ. فأخذ هانز ينزلق نحو نوع من الافتتان بالموت الذي بدا إكمالاً للحياة، يأخذنا إلى ما وراء حدود الزمان والمكان والفردانية؛ وكان هذا الافتتانُ أحدَ الأشكال المتكررة في الفكر والحساسية الرومانسيين[20].

وتلك هي خلفية ازدواجيته على الجبل، لماذا يمكن لخوفه من الموت أن يحوله إلى التهوُّر، ولماذا يدرك دون ذُعْر أنه قد يموت من انخفاض حرارة جسمه.

وتأتي الرؤيا المنامية لتُبدِّدَ عدم اليقين وعدم القدرة أو عدم الرغبة في اختيار الحياة بشكل حاسم. فيتخذ هانز موقفًا حازمًا من أجل الخير والحب والحياة.

فهل يفعل؟ يعطينا توماس مان الكثير من الأسباب للتشكك في حَزْم هانز. فليست الرؤيا وحدها هي التي جاءت في منام، بل إن انعكاسه عليها الذي قاده إلى موقف واضح، وُصِفَ في النهاية بأنه جزء من الحلم ومن عملية اليقظة من النوم[21]. والأكثر من هذا أن الاستبصار لا يبدو جدّ راسخ. فعندما عاد إلى مصحة بيرجهوف بجوّها المتحضر، «تناول عشاءه، وكان قد بدأ حلمه يتلاشى فعلاً. وبحلول وقت النوم لم يعد متأكدًا تمامًا من ماهية أفكاره»[22]. وفوق ذلك كله، لم يُثمر الاستبصار الجديد عن أي فعل. فقد بقي هانز سنوات عديدة أكثر في المصحة، ولم يُخرجه من هذا الجو إلا أحداث خارجية كاندلاع الحرب العالمية الأولى.

(19) Michael Beddow, *The Fiction of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 250.

(20) «ضَبَوْتُ إلى موتٍ هادئ»، جون كيتس John Keats، «أغنية إلى عندليب» Ode to a Nightingale، المقطع السادس، السطر الثاني.

(21) Mann, *Magic Mountain*, 487.

(22) Ibid., 489.

وهناك بالفعل اعتراضات على صحة التجربة بوصفها صحة للاستبصار. إذ يمكن حقًّا زَغزعة ادعاء المرء بأن لديه حَدْسًا جديدًا إذا كان يستند إلى مثل هذه الظروف الاستثنائية لوعي متضائل، وإذا لم يكن قادرًا على الصمود لفترة طويلة بعد انقضاء هذه الظروف. لكني اخترتُ هذه التجربة بوصفها مثالاً هنا، لأنها -سواء أكان ذلك صحيحًا أم لا- تنطوي على شكل استبصار جديد: أولاً، التسلسل الزمني القصير للتجربة القوية نفسها، وثانيًا التسلسل الزمني الأطول الذي تستمد معناها منه؛ والاستبصار في هذه الحالة هو تجربة عدم اليقين الأخلاقي والميتافيزيقي والتفكك والازدواجية التي مرَّ بها هانز في بيرجهوف، والتي تبدو الآن وقد تم امتصاصها وتَخطِّيها.

وإذا عُذنا إلى المناقشة في الفصل السادس، القسمين 2 و3، فإن مثل هذه الحدوس الشعورية أساسية لاكتسابنا أو تقبُّلنا الاقتناعات الأخلاقية، رغم أنه ليس من الضروري أن تأتي في تجارب طاغية ولحظية من النوع الذي عاشه هانز في حلمه عند الجبل. ولكن هذه الحدوس لا تستنفد دور العقل في هذا المجال. فالطريق «المباشر» -الذي يبدو أن وضوحًا تجريبيًّا جديدًا يأتي إلينا من خلاله- يمكن تحدِّيه بحجج من نوع غير مباشر، كالانعكاسات أعلاه على اقتناعات هانز الحقيقية التي تقدم في هذه الحالة مثالاً. وهناك أيضًا حجج «خارجية» أخرى، سأعود إليها أدناه.

* * *

تلك خطوة في **التكوين** Bildung الذي عاشه هانز كاستورب. ولكن من المعقول تمامًا أن تعبِّر هذه الخطوة عن خطوة في تعلّم المؤلف. فكيف نصف ذلك؟

أحد أشكال الفَهم الأساسية للظرف البشري على مدى حياة توماس مان، تَمثل فيما استقاه من شوبنهاور ونيتشه: أن الحياة بما يمكن أن تخلقه وتحققه من أشكال جميلة، لا تنفصل عن دافع إلى التدمير وفوضى جامحة تؤدي في النهاية إلى الموت. في اللغة النيتشوية يرتبط الأبوللي Apollonian بالديونيسي Dionysian ارتباطًا حتميًا، وعلى حد تعبير شوبنهاور وضوح التمثيل بقوة الإرادة المظلمة.

وهناك مواقف مختلفة نستطيع اتخاذها نحو هذه السمة التي لا مفرّ منها في ظرفنا. إذ يمكننا أن نراها أُسُسًا جيدة لتقويض آمال التنوير Enlightenment في التحسين العقلاني ومعايير الأخلاق البرجوازية الحديثة التي تؤكد الفعل البنّاء والعقلاني والأداتي، بل السخرية من هذه

الآمال والشعور بأنك أحكم منها جميعًا. ويمكن أن يأخذ هذا الموقفُ نتيجةً طبيعية مُفادها أن قدرتنا على الإبداع الفني تنتمي إلى هذا الجانب المظلم، الذي لم يقدِّره من ثمّ البرجوازيون التافهون، حتى وصل بهم الحال إلى حد اعتبار الفنَّ ثمرة المَرَض. (وهي فكرة عثر عليها توماس مان عند نيتشه). وقد بدا أن مان منجذب إلى شيء مثل هذا في بداية حياته المهنية.

أو يمكن للمرء أيضًا أن يثمِّن الانضباط والإنجاز البنَّاء في الحياة البرجوازية، التي تمتد إليها جذور مان، والتي يتطابق معها، لكن اتخاذَ رؤية ساخرة أو تراجيدية لهذه المحاولة الساعية إلى السيطرة على الجانب المظلم والحدّ منه، محكومٌ عليها بالفشل في النهاية؛ وهو الموقف الذي يكمن ربما في روايته القصيرة «الموت في فينيسيا» Death in Venice، ويتتبع بلا ريب مصيرًا محتملاً قد هَدَّد هانز كاستورب.

ولكن رؤيا فصل «ثلج» تنتهي بموقف آخر، بالنسبة إلى هانز كاستورب على الأقل. إذ دون أي أمل في إلغاء الرابطة المحتومة بين الشكل والهدم، الحياة والموت، تكون الاستجابة أن يتبنى المرء بكل ما أُوتي من قوة سببَ الحياة؛ رؤية الخطر المستمر وغير القابل للإزالة، والانخراط الكامل في إبعاده مع ذلك.

وتأتي لحظة الاستبصار عند مرحلة يكون فيها التعارض بين الشكل والهدم في أوضح صوره وأشدها إزعاجًا، في التباين الصارخ بين الحياة الجميلة على شاطئ البحر، والتضحية المريعة عند المعبد. وفي هذه اللحظة على وجه التحديد، يأتي الاستبصار واضحًا، ومُفاده أن المحتوم لا يعني أنه لا يُقاوَم، وأن حقيقة أن الهدم لا يمكن قهره لا تعني أننا لا نستطيع مقاومته باسم الحياة والشكل، لا تعني أننا ينبغي ألا نقاومه.

ويأتي هذا الاستبصار في ذلك السياق من خلال اكتشاف، له رنين حقيقة تم استيعابها مؤخرًا. والافتراض الذي أقدمه هنا أن مؤلف رواية «الجبل السحري» جرّب هو نفسه تحولاً مماثلاً، إلى موقف جديد يجد تعبيرَه في أفكار شخصيته عند هذا المنعطف الحاسم: «لا تجعل الموتَ يتملَّكك». وعندئذٍ، يصوغ توماس مان بمهارة وصفًا للحظة تحدِّد شخصيته، وتَظهر فيها هذه الفكرة على نحو مقنع بوصفها مكسبًا لا يمكن إنكاره في الاستبصار[23].

* * *

(23) يؤكد مان نفسه أن كلمات كاستورب التي تعبّر عن استبصاره في فصل «ثلج»، هي رسالة العمل:
T. J. Reed, *Thomas Mann: The Uses of Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 274.
وقد تعلمتُ الكثير من هذا الكتاب العميق.

وأودّ الآن إلقاء نظرة على حالة أخرى، هي حالة شاتوف في رواية دوستوفسكي «الشياطين». وأفكر في لحظة استبصار شاتوف، التي عبّر عنها بعبارة بليغة: «كلنا مَلومون». وهو استبصار يلقي ضوءًا جديدًا على جانب من جوانب نظرة شاتوف، ولكن ما يتعلق به وينفيه -في الأساس- ليس مرحلة سابقة من فكر شاتوف، بل آراء شخصيات أخرى في الرواية[24].

إن شاتوف الذي يناضل من أجل صَوْن (أو ربما تحقيق) إيمان أرثوذكسي بالله -ضارب بجذوره في الشعب الروسي- يردّ على نظرة المصلحين الماديين الجدد. فهم يرون أن جميع العلل ناجمة عن ظروف اجتماعية غير مرغوبة، ويريدون إلغاء فكرة اللوم الأخلاقي.

ويتضح الاختلاف بين منظور شاتوف الروحاني ومنظورهم الموضوعي [المادي] عند اللحظة التي وُلد فيها ابن شاتوف، بمساعدة دَايَة [قابِلة] غير مؤمنة. فيتحدث شاتوف في دهشة عن «سرّ ظهور كائن جديد، لغز عظيم وغير قابل للتفسير»؛ وتردّ عليه الدَّايَة غير المؤمنة قائلة: «كلام فارغ! الأمر ببساطة تطور إضافي للكائن الحي، لا سرّ فيه ولا لغز»[25].

ولكن رغم هذا الاختلاف، فقد تأثر شاتوف تأثرًا عميقًا بالدفء والمروءة البشريين لدى هذه الدَّايَة نفسها. «وإذن، لدى هؤلاء البشر شهامة أيضًا... الاقتناعات والشخص -يبدو أنهما أمران مختلفان من وجوه عديدة. ولعلي من وجوه عديدة أكون مذنبًا قبلهم! ... كلنا مَلومون، كلنا مَلومون، ... لو أننا جميعًا نقتنع بذلك!»[26].

وبهذا الاستبصار الجديد -كلنا مَلومون- يريد شاتوف أكثر من إعادة الاعتبار لهذا المفهوم. فهو ينتقد ضمنًا النظرة الدينية والقومية والهَرَميّة [الهيراركية] السائدة في المجتمع الروسي الإمبراطوري، الذي يتهم المصلحين والثوّار بأنهم فاعلو هَدْم متعمَّد.

ولكن شاتوف يرى أيضًا أن الثوّار أنفسهم -بكل اعتراضهم الفلسفي على

(24) هذا الاختلاف بين روايتي «الجبل السحري» و«الشياطين» يرتبط باختلاف مهم بينهما. فرواية «الجبل السحري» تمثل نوعًا من التحديث المشوب بمحاكاة ساخرة لتقليد روايات **التكوين**، التي تقصُّ نمو بطل واحد وتطوّره. وأما روايات دوستوفسكي العظيمة فهي، على حد تعبير باختين، «متعددة الأصوات» [بوليفونية] polyphonic، انظر: Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), chapter 1.

(25) Fyodor Dostoevsky, *The Devils*, trans. David Magarshack (London: Penguin Classics, 1954), 589.

(26) Ibid., 580.

هذا التصنيف- يريدون في حقيقة الأمر إلقاء لَوم أخلاقي على مؤيدي النظام القائم لمقاومتهم التغيير.

ومقابل إسنادات المسؤولية أحادية الجانب هذه -التي تنطوي على نفاق وخداع للذات- يذهب شاتوف في رؤيته إلى أن الجميع -كلاً بطريقته- مخطئ. فقد أسهمنا جميعًا في الفشل الأخلاقي الذريع؛ والسبيل الوحيد الذي يمكن للعالَم إذا اتّبعه أن يَشفَى ويتغير هو اعترافنا الجماعي بالذنب.

وقد حدثت الرؤية (الدوستوفسكية، وأيضًا المسيحية) في لحظة استبصار، عبر رفض الآراء السائدة الأخرى، وانطلقت بوصفها رد فعل على التعبير العقائدي [الدوجماطيقي] في شعار قطب الماديين المعارض: «لا أحد يستحق اللوم»[27]. وتأتي قوتها الإقناعية من إدراك شاتوف المفاجئ لسيطرة نقطة العمى الشاملة نفسها، عند مختلف الأطراف المتصارعة، نقطة عمى تمنع الجميع من رؤية دور كل منهم في المأساة، وتعكس حاجة كل منهم إلى إسقاط الشرّ على الآخرين لكي يحمي نقاء نواياه. وينطوي الاستبصار أيضًا على شعور بأن التصالح القائم على هذا الاعتراف العام بالمسؤولية قد يسهم في شفاء العالم.

* * *

يمكن أن نرى -في كلتا الحالتين- سمة أساسية لهذه المكاسب في الاستبصار، وربما نقول في فَهم الذات الأوتوبيوجرافي بوجه عام، ألا وهي أن الاستبصار يأتي، بين أمور أخرى، في تناولات تعاقبية شاملة، تربط الحدوس الجديدة بالخلفية التي انبثقت منها. والكلمات التي تُصاغ بها هذه التناولات مترابطة داخليًا، حيث تُحدَّدُ كل كلمة في علاقتها بغيرها من الكلمات. لقد عُدنا إلى شبكات أو كوكبات الكلمات التي يحدد بعضها بعضًا، التي ناقشتها سابقًا في الفصل السادس، القسم 8. وشبكات المعنى هذه، شبيهة بالجشطالت، كما قلت، من حيث الاعتماد المتبادل بين عناصرها أو مظاهرها. ولذا، نستطيع الحديث عن جشطالتات ممتدة أو تعاقبية: المعنى الذي أنسبه إلى مسيرتي الحالية، وذاك الذي أنسبه إلى أهدافي أو التزاماتي السابقة، لا يستقل أحدهما عن الآخر، بل يكتسب كل منهما معناه في ضوء الآخر (في هذه الحالة، بتباين أحدهما عن الآخر).

(27) وهو ما يُرجّع صدى صيحة ستيفان تروفيموفيتش، أيضًا، قرب نهاية الرواية: «فلْنغفر...: أولاً وقبل كل شيء فلْنغفر للجميع ودائمًا. ولْنأمل أن يغفر لنا الآخرون أيضًا. نعم، لأننا كلنا، كل واحد منا قد أخطأ في حق الآخر. كلنا نستحق اللوم!» (ibid., 638).

وتنطوي اقتناعاتنا الأخلاقية -في حقيقة الأمر، كما رأينا سابقًا، في الفصل السادس، القسم 3- على هذا النوع من الجشطالت، أو الطابع العام: ما نُقِرُّ بأنه نشاط قَيِّم أو نبيل له هذه المكانة من حيث علاقته بأنشطة أخرى أقل أهمية، ويتباين تباينًا حادًّا مع أنشطة ثالثة نراها أساسية أو غير ذات قيمة. وهذا الجشطالت الذي يضطلع بمسؤولية حالتنا الأخلاقية يتضمن عناصر أخرى أيضًا. فهناك مثلاً شعور بالمصادر الأخلاقية التي تغذّي هذه الطريقة في الحياة وتقوّيها أو تدعمها، وكذا شعور بنوع المحفِّزات التي تعوقها. وما أضيفه هنا هو أن هذه الجشطالتات تمتد تعاقبيًّا، بحيث يمكن للمعنى الذي أنسبه إلى اهتماماتي وأهدافي الراهنة والسابقة أن يترابط داخليًّا بطريقة مماثلة. والكلمات التي يصف بها المرء الماضي والحاضر هي جزء من شبكة أوصاف يحدد أحدها الآخر.

ولكن لماذا لا تَستطيع فصلَ هذه الكلمات، والنتيجة التي تَستخلصها منها، عن القصة التعاقبية، وتُعاملها بوصفها جشطالتًا تزامنيًّا من الكلمات الأخرى التي يحدد بعضها البعض؟ لماذا يَتعيّن عليها أن تبقى في **القصة**؟

لأن ازدواجية مواضع الإحالة التي وصفتها في الفصل السادس، القسم 8، تنطبق هنا بأقوى معانيها. فاستبصاري الختامي يؤسّس قراءةً للتجربة القوية التي استحثّته؛ ولا تستطيع أن تفهم النتيجة النهائية حق الفَهم دون إحساس بالتجربة. وهذه التجربة تعاقبية على نحو معقد لا انفصال فيه؛ إذ يلوّنها تلوينًا عميقًا إحساسي بأن الحركة من السابق إلى اللاحق تحقق مكسبًا في الفَهم، أو خسارة ربما، أو أنها لم تكن في النهاية سوى خطوة جانبية. وهذه القراءة يمكن أن تخالفها تجربة لاحقة، أو انعكاس (كما يُلمِح توماس مان في حالة هانز كاستورب)، وقد تتغير نتيجتي النهائية التي خلصت إليها. لكن ما أستنتجه في هذه اللحظة تشكِّله هذه التجربة.

* * *

ولا ريب أننا نتعامل هنا مع ما أسميته في الفصل السادس، القسمين 2 و3، الطريق «المباشر»، حيث نصل إلى حدس شعوري جديد بما يكون صحيحًا أو خَيِّرًا. ولكن تظل هناك الحجج «غير المباشرة». فإحساسي الحدسي بهذا النوع من الجشطالت التعاقبي يمكن أن تتحداه تفسيرات منافسة لعناصره. مثلاً، ربما أعتقد أن كذا وكذا من اهتمام سابق كان عائقًا أو إلهاءً، منعني من رؤية ما صِرتُ أعرف الآن أنه مهم حقًّا، على حين أن نشاطًا آخر مفضَّلاً كان تحضيرًا جيدًا لما أسعى إليه الآن؛ مثلاً رغبتي

في أن أكون محبوبًا أو مشهورًا، سحبتني بعيدًا عما صِرتُ أراه الآن سبيلي.

وربما تحاولُ تقويض اقتناعي بأن شغفي السابق وراء الشهرة كان لَهْوًا، بإدانة أهدافي الراهنة، أو التحدث بعبارات مقنعة عن حياة أحد المشاهير؛ ولكنك إذا نجحت فسيكون ذلك بمثابة تحطيم رؤيتي الكلية [الجشطالت الخاص بي]، وليس مجرد إجراء تغيير دقيق فيه.

ما يبيِّنه هذا النوع من المحاولة أن الاستدلال الأوتوبيوجرافي لا ينبع من إدراك الرؤى الكلية [الجشطالتات] **ببساطة**. فالحدوس التي تنشأ في هذه التحولات يمكن أن يدعمها أو يُضعفها فحصُ مراحل أو جوانب بعينها؛ بل يمكن أن يقوضها فحصٌ استقرائي للحالات. تستطيع أن تلفت انتباهي إلى أني أكرِّر دائمًا هذا النوع من إعادة تقييم هدفي في الحياة على حساب اهتماماتي السابقة، وأن كل تحول كهذا قصير الأجل. ولعلي أخدع نفسي بذلك الإحساس المُسكِر بانطلاق جديد تُغريني به كل خطوة جديدة؟[28]. ولكن بغضّ النظر عن دعم فَهمنا الأوتوبيوجرافي أو تقويضه بهذه الأسباب الدقيقة، فهو يتضمن دائمًا هذه الاقتناعات الحدسية.

أو مرة أخرى، عندما أُحَثُّ على تقديم مساعدة لأشخاص مهددين بمجاعة على الجانب الآخر من العالم، لا لشيء سوى إنسانيتنا المشتركة، يُصَدِّق الحدسُ الشعوري بالصحة على هذا الأمر بوصفه تعبيرًا مهمًّا عن هذه الإنسانية المشتركة. ولكن حتى هذه الحدوس ليست عديمة الجدوى. فقد أنقاد إلى الشك فيها لاحقًا، وأتعلم عدم الثقة، بل ازدراء العمل «الإنساني» الرسمي المنظَّم. وربما لا تتوقف القصة هنا أيضًا. فبعد رؤية كل العيوب في عمل المنظمات الأهلية والحكومية، قد أتبنى شكلاً من أشكال العمل الإنساني أكثر تهذيبًا وتمييزًا.

وعندئذٍ، سيتغذّى التزامي الناضج بقيمة هذا الفعل على العملية بكاملها، على الاستجابة الأصلية الساذجة، ثم الغَربلة من خلال النقد، حتى الوصول إلى الاقتناع الناضج الأخير. ويستمد هذا الموقف النهائي قوته من التاريخ بأكمله. وسنرجع من ذلك ثانيةً بتناول تعاقبي أو جشطالت (مجدَّد ومحسَّن). ولا مفرّ من مثل هذا التناول، إذا كنت أريد حل شكوكي والوصول إلى موقف جديد.

* * *

(28) ههنا، أمثلة على ما أسميته في الفصل السادس، القسم 2، «طريق غير مباشر» للحجة مقابل حدوسنا الشعورية.

وبوضع ذلك في الحسبان، دعونا نعود إلى مسألة تثيرها التحولات الأوتوبيوجرافية كالتي في مثالينا الأدبيين. هل من المستحيل حقًّا «فضل الأخلاق» دون سرد القصة؟ «لن أقول لك كيف توصلتُ إلى الأمر، لكن هذا هو ما أعتقده». وأقول لك إن الخير والحب مهمان، أو إننا كلنا نستحق اللوم. والمسألة هنا هي: هل يُفقَد شيء حاسم أو ضروري في عملية النقل؟

من الواضح أننا نفقد القوة المقنعة التي تأتي من التحول، والطريقة التي يُقرَأ بها الموضوع. ولكن هل نفقد شيئًا من النتيجة أيضًا؟ نعم، يبدو أننا نفقد حتمًا. إذ لا يمكن فَصل معنى الاستبصار النهائي -«لا تجعل الموت يتملَّكك»، أو «كلنا نستحق اللوم»- عن الخلفية التي نشأ منها. والخلفية في الحالة التي اقتبسناها من رواية توماس مان هي الرؤية القائلة بعدم إمكان الفصل بين الحياة والموت، بين الشكل الجميل والهدم، وهي الرؤية المستلهمة من شوبنهاور ونيتشه. وفي الصدارة ثمة مواقف مختلفة بشأن هذه الحقيقة البنيوية الأساسية. ما ينشأ في عملية التحول هو الصحة الأكبر لموقف جديد.

وفي حالة دوستوفسكي، ثمة خلفية مسيحية عميقة، وفي الصدارة اتهام متبادل باللوم. ويأخذنا التحول إلى رؤية جديدة أعمق تحلّ هذا الإسقاط المتبادل للمسؤولية.

ويمكننا بسهولة، الآن، تخيل شخص يرفع الشعارين أعلاه (وأودّ تبني كليهما)، ولكن من الواضح أنهما سيعنيان شيئًا مختلفًا نوعًا ما مقابل خلفيات مختلفة. فشاتوف، المسيحي المحتمل، يمكن أن يتبنى مبدأ هانز كاستورب، لكن ذلك سيعني شيئًا مختلفًا تمامًا في سياق رؤية مسيحية، حيث يغيب الإحساس الشوبنهاوري بالإرادة المظلمة الهَدمية، أو على الأقل سيُرى في ضوء مختلف. وبالرجوع إلى المناقشة في الفصل السابع، القسم 3، المتعلقة بالرؤى الأخلاقية المعيارية المختلفة، نرى أنها لا تتضمن القواعد الأخلاقية فحسب، بل عناصر أخرى أيضًا؛ لا سيما رؤية كوكبة التحفيزات التي تعوق محاولاتنا لتحقيقها أو تقويها. وهي تختلف اختلافًا واضحًا في الحالتين. من الواضح أنه سيكون هناك تداخل كبير في أنواع الفعل الصريح الذي يمكن تحديده بشكل موضوعي، والذي سيراه كاستورب وشاتوف (الذي افترضناه) -كلاهما- بوصفه نابعًا من المبدأ (وليس هذا بالأمر غير المهم)، ولكن المطامح إلى النمو الأخلاقي ونوع الفضائل المطلوبة لذلك، ستكون جدّ مختلفة. ودون الوضع في الحسبان اختلافات الخلفية، سيظل معنى الشعارات أعلاه غامضًا من نواحٍ حاسمة.

ثمة دون ريب احتمال لوجود شخصين بمنظورين أخلاقيين مختلفين **يميلان** إلى موقف متماثل، بعد تبادل أكمل للاستبصارات بشأن ما يعنيه شعارهما المقبول عمومًا. وسيحاول أن يشرح أحدهما للآخر لماذا يجب أن تشارك في تحقيق الاستبصار فضائلُ بعينها وطرائق في تغيير الذات، على سبيل المثال انفتاح أعظم على جماعات أو ثقافات أخرى وفَهمها. وبقدر ما يُقنِع أحدهما الآخر، ستتقارب مواقفهما أكثر. ولكن المعنى المشترك للشعار ليس معطى، بل إنجازًا (مأمولاً).

وفي غياب هذا الإنجاز، قد تتطابق فعليًا العبارات الدمثة عن الآراء الأخلاقية المستمدة من شخصين، لكن بعض المعرفة بتاريخ حياتهما والحدوس الشعورية الكامنة وراء قبولهما هذه الآراء ربما تثير السؤال الآتي: هل هذان الموقفان متطابقان حق التطابق؟ قد تختلف الحدوس الشعورية في قوتها، وفي صداها الأكبر في حياة هذين الشخصين، الأمر الذي يجعلنا نتردد في وضعهما في الفئة نفسها.

وإنّ ما يمكن أن تخبرنا به القصة فحسب هو كيف تَشكّلت صورة الجشطالت، المعروضة بدماثة في الإجابة عن سؤالنا. ماذا لو كان هناك نقطتان أساسيتان تشكلتا جشطالتيًا، سواء لحظيًا، أو بالنضوج عبر تطور ممتد، ثم أُدرِكث في حد ذاتها لاحقًا فحسب؟

لعل اقتناعي بأن نظرتي الأخلاقية الراهنة تمثل مكسبًا من التزاماتي السابقة، يقوم على الإحساس بأنها تحل معضلة أو توترًا أزعجني لفترة طويلة، أو على الأقل تعطيه معنى. ولعلي شعرت طوال الوقت بأن التزامي بعقلانية منفصلة، كان في حالة حرب مع بعض «مشاعري الباطنة» بشأن الصواب والخطأ، أو ما هو قيّم في الحياة؛ ولأني أقرأ الآن المزيد من أعمال جوته Goethe (أو شيلينج Schelling أو هيجل Hegel)، امتلكتُ فَهمًا مختلفًا للعقل والغريزة يصالح بينهما. ولا تَستطيع التوصل إلى ما يدور حوله الحل، دون استيعاب شروط المشكلة. فالثالوث يشكل رؤية كلية [جشطالتًا] لا يمكن للمعاني فيه أن ينفصل أحدها عن الآخر.

وسأستعير تعبيرًا من إرنست توجندات، يذكره في كتابه اللافت للانتباه «الثقة بالنفس وتقرير المصير»[29]. إذ يتحدث عن «طريق التجربة» Erfahrungsweg. ويمكن صياغة زعمي على النحو الآتي: فَهم المنظور (O)

(29) Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), 275.

الذي توصل إليه فاعلٌ يتطلب بلا انفصال فَهم التجربة (E) التي قادته إليه.

إن ما نتعلمه من التجربة بيوجرافيًا لا يمكن أن يتكون حصريًا من عبارات جافة تعلن عن المبدأ. فهناك أولاً دور للرؤية الكلية [الجشطالت] لا يمكن استبعاده بشأن ما هو مهم، سواء كان يستحق أو لا يستحق، مرغوبًا أو غير مرغوب؛ فالتخلص من أي تناول شامل تمامًا وأي إحساس بأن كذا أهم من كذا، سيأخذنا إلى حافة أزمة في الهُويّة. وثانيًا، تنطوي هذه الرؤى الكلية [الجشطالتات] الأساسية على بُعْد تعاقبي؛ فمعنى الأوصاف التي صِرْتُ أتبنّاها الآن يجب أن يُفهَم في مقابل خلفية الأوصاف التي تخليت عنها. وثالثًا، القوة الإقناعية للأوصاف الجديدة تقوم على إحساسي بكيفية وصولي إليها، سواء رأيتُ التحولَ مكسبًا في الاستبصار، أو خسارة محيِّرة، أو مجرد خطوة جانبية[30].

* * *

ويعني كل ذلك أن الاستبصار المتضمَن في قصةٍ -قصتي أو قصة شخص آخر أو قصة مروية في رواية- ربما يكون غير قابل للفصل بالمعنى المذكور أعلاه. فكاتب السيرة biographer قد يكون لديه تناول مختلف عن تناولي في المسألة الحاسمة المتعلقة بالمكسب والخسارة. ولكنه لا بد أن ينقل تجربتي، وعليه الإشارة إلى وعيي بأوهامي أو مواضع عَماي أيضًا. وبطريقة مماثلة، ينقل الروائي تجربةَ البطل، وغالبًا ما يحافظ في الوقت نفسه على مسافة -ساخرة أو متسامحة أو فزعة- من قراءة الشخصية للأحداث. وفي هذه الحالة الأخيرة، تُتاح قراءة مزدوجة للتحول: قراءة تجرِّبها الشخصيةُ، وقراءة يقترحها كاتب السيرة/المؤلف. ففي مراحل مختلفة من رواية جوته «سنوات تعلّم فيلهلم مايستر» Wilhelm Meister، يمكن للقارئ أن يرى فيلهلم على الطريق نحو استبصارات لن يدركها إلا لاحقًا. ولكن قراءته وقراءاتنا لحياته لا تنفصل عن القصة.

ولذا، لا يمكن اختزال الاستبصار الكامل الذي تحمله رواية التكوين في سطر واحد، ألخِّص لك فيه الكتاب، قائلاً: استبصرَ البطلُ كذا وكذا. لأن الحاسم في الاستبصار وقوته الإقناعية هو تصوير الروائي الكامل لحياة

(30) ثمة حالات عديدة مُباينة للتحول البيوجرافي، تجعلني واثقًا في استبصاري الجديد وربما أجرّب التغير بوصفه تبدلاً في الشعور أو التفضيل دون أي كسب أو فَقد معرفي، كافتقادي طعم الثريد؛ أو ربما أكون مضطربًا، لأن التغير يبدو وكأنه خسارة: لم أعد أشعر بأني ملتزم بأهداف أو قيم معينة، يُفضّلها مع ذلك أناس هم محل إعجابي ويؤيدونها، لم أعد أشعر بأنها تتناسب بشكل أفضل مع أشياء أخرى لا أزال أتمسك بها، وأن كوكبة التحفيزات التي لا تزال تفترضها، تجعل للحياة البشرية معنى طيبًا بوجه عام. لا أعرف ماذا أعتقد.

البطل بوصفها تعلّمًا وتعمّقًا وتجاوزًا للأوهام؛ (أو ربما الوقوع في الأوهام والاستمرار فيها). ولا ينطوي التقرير الجاف العاري على المعنى نفسه خارج هذا السياق وما يخبرنا به عن الوهم والأخطاء التي ورثناها، وماذا يعني تجاوزها.

* * *

ولكن لعل المرء يريد الاحتجاج هنا، فيقول: أمن المستحيل حقًّا «فصل الأخلاقي»؟ ألم أفعل هذا بالضبط في تفسيري لتحولات هانز كاستورب وشاتوف؟ فقد وضعت استبصاراتهم الجديدة مقابل الخلفية المتعلقة بها؛ إذ حاولت إيضاح لماذا تظهر استبصاراتهم الجديدة بوصفها مكاسب في الفَهم. فما الذي تركناه؟ بالطبع، لم يعد هذا إعطاءً للنتيجة في سطر واحد. إذ تُدمَج اللعبة الجدلية بين الخلفية والاستبصار الجديد، ويُقدَّم وصف لطريقة تجربة التحول. إلا أن كل هذا يظهر في بضع فقرات كُتِبَتْ في جلسة. ولم تعد هناك قصة تعاقبية.

هل أنا في وضع «كِشّ مات»؟ تقريبًا. ولكن امتيازات مهمة حقًّا قُدِّمتْ لادعائي الرئيسي هنا: قُبِلَت الصورة الجدلية، وقُدِّمَ وصف للتحول التعاقبي. وأتلقى هذه الامتيازات بكل سرور، ولكني لا أسلّم في النهاية بإبطال الحجة. وذلك بسبب ما أسميته سابقًا في الفصل السادس «ازدواجية المرجع». نعم، قدّمتُ توصيفًا للتحول من أجل إيضاح لماذا عِيشَ التحول بوصفه مكسبًا في الفَهم، ولم يكن هذا سوى قراءة للحدث التعاقبي. ولا يمكنه أن يكون بديلاً ببساطة عن فحص المسار التعاقبي الحقيقي في الزمن، الذي على أساسه قُدِّمت قراءتي، ولعلها غير كافية، وجدّ موجزة يقينًا. لا بد أن يكون المرء قادرًا على العودة إلى الحدث. والتفسير الراهن لا يمكنه أن يجعل هذه العودة بلا جدوى.

* * *

ولكن المرء يمكنه تخيل محاولة أخيرة من أجل رد الاعتبار لنتائج لازمنية في هذا المجال؛ وهي النتائج الاستقرائية من حيث الشكل. نحن نعترف بأن الاستقراء لا دور له[31] في النتائج الأخلاقية التي يصل إليها كل شخص. ولكن الاستقراء الآن متعلق بأعمال بيوجرافية، لنقل، لأناس مختارين من الحكماء. ويمكن، دون ريب، استخلاص بعض هذه الاستقراءات من الأعمال البيوجرافية. وقد أذهب إلى القول بأن الأشخاص المبدعين للغاية

(31) أي، لا دور له في التطور «المباشر» للاستبصار؛ ولكن دوره «غير المباشر» في خلخلة استبصارنا المفترض لا يزال ممكنًا.

هم فريسة أنواع محددة من القلق أو الكآبة، وما شابه. (وهنا، أسترجع بعض محتوى تصورات سابقة عن «السوداوية»)[32]. ولكن ذلك لا يعني أن استقراءات كهذه ستؤدي بكل بساطة إلى تعميمات استقرائية بشأن المنظورات الأخلاقية، أو ما هو مهم في الحياة. فبقدر ما تتضمن المفاهيم التي توصف بها الحياة مفاهيم للمعاني البشرية (وكيف لا؟)، لا يمكن أبدًا أن تحتوي الاستقراءاتُ البسيطة القصة بأكملها.

وما يمكن أن تثمر عنه دراسة حياة بأكملها هو، بطبيعة الحال، أقوال مأثورة من النوع المذكور أعلاه، تدّعي أنها تستند إلى تجربة واسعة. فأقوال مثل: «اللّه في عَوْن مَـن...»، أو «اكتشف إمكاناتك»، تقدِّم نُصحًا جيدًا، وتعكس تجربةً. ولكنها لا ترشدنا كما ترشدنا نتائج الاستقراء. فالأقوال المأثورة تعمل من خلال مفاهيم ليست مجرد تلخيصات لدليل تستند إليه. فهي تتطلب تفسيرًا. ما إمكاناتي؟ وما الذي يعنيه هنا أن أكون في عَوْن نفسي؟ إنها تضع في كلمات مكتنزة استبصارات بعينها، ولكن عليك أن تدرك أنها يمكن أن تنير محنتك. وهنا، ثمة فجوة لا بد من تجسيرها بواسطة هذا الإدراك.

ومـن طبيعة الأشـيـاء أن تـوجـد مثل هـذه الـفـجـوة؛ وذلـك بسبب الاختلافات التي توجد بين الناس وتجاربهم وتفسيراتهم الذاتية. ربما تفيد الأقـوال المأثـورة؛ فقد تنير موقفي، وتتيح لي رؤيته في ضـوء جديد من الممكن أن يكون مثمرًا. لكن هذا الاستخدام يختلف عن استخدامات يقوم بها آخرون، حيث يُتَلقّى القول المأثور نفسه، بنتائجه الإيجابية أيضًا، في مواقف مختلفة نوعًا ما عن موقفي. لذا، ثمة نوع من المشاركة والتعاون هنا. فأنا أضفي على القول المأثور معنى ملموسًا قد يرشدني في المقابل.

أو بعبارة أخرى، هناك تفاعل مثمر محتمل بين مستويين في اللغة؛ فمن جانب الصياغة المكتنزة لاستبصار عام في القول المأثور أو التقليدي؛ ومن جانب آخر الكلمات التي أحتاج إليها في الإفصاح عن موقفي الخاص. وإن اجتماعهما معًا يمكن أن ينتج الاستبصار الذي أحتاج إلى التحرك نحوه[33]. وهذا مثال آخر على ازدواجية مواضع الإحالة، وهي تعمل.

(32) See Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979), 241–54.

(33) يناقش مايكل بيدو Michael Beddow هذه العلاقة بين الأقوال المأثورة، أو الحِكَم، وبين التجربة في تفسيره رواية جوته «سنوات تعلّم فيلهلم مايستر»، فيقول: «يُستمَدّ المعنى الجوهري للحِكَم من تجارب متمثِّلة، ويتم تركيز المغزى العام لهذه التجارب المتمثِّلة في الحِكَم. فما من عنصر ينتج بمفرده معنى واضحًا؛ ولكن التفاعل بين الحِكَم والتمثيل الملموس يخلق توليفًا بين العام والخاص، بين العقلي والحسي، من النوع

ونجد النوع نفسه من التفاعل بين اللغات على مستوى آخر في التكامل بين خطابات الأدب والنقد. فالناقد يحاول، غالبًا، وصف رؤية الحياة ورؤية الفاعل التي تقدمها الرواية، الأمر الذي يمكن أن يساعدنا على رؤية الرواية في ضوء جديد، شريطة أن نجد بأنفسنا هذه القراءة في الرواية. ولكن رغم أنه لا يمكن الدفاع عن إحلال الملخص النقدي محل النص، فإن مكسبًا كبيرًا يمكن أن تجنيه حركة التنقل ذهابًا وإيابًا بين النص والنقد، على غرار فكرة ريكور التي اقتبستها أعلاه، ويعبر عنها شعاره: [الرمز يثير الفكر][34]؛ وهناك ثنائية لغة لا يمكن تجاوزها، بل يمكن أن تكون مصدر استبصار متواصل، إذا وُضِع طرفا الثنائية في علاقة أحدهما بالآخر.

وما يؤكد استمرار هذا التفاعل، ويمنع التهميش النهائي للنص بواسطة التعليق النقدي هو طبيعة القضايا المَغنيّة. وهي قضايا تتعلق بالمعاني البشرية، حيث تلقّى محاولة تحقيق الوضوح بواسطة تأويل لا يمكن أبدًا أن يؤسس تفسيرًا نهائيًا لا يقبل الانتقاد والاعتراف بأي تحسين إضافي، كما رأينا في الفصلين السادس والسابع أعلاه.

* * *

وهذا يعني، دون ريب، أن فَهم المرء لنفسه أو للآخرين من خلال البيوجرافيا عملية لا نهاية لها ربما. فأيُّ تفسير نصل إليه يمكن أن يُخلخله أو يتحداه أو يعدّله استبصارٌ جديد، سيتشعّب عبر رؤية كلية تعاقبية كاملة، معدّلاً تناولات سابقة، ومنها التناول الذي أعتنقه في اللحظة الراهنة. وأيُّ استمرارية في تفسيراتي الذاتية لا يمكن أن ترق إلى تكرار بسيط للتناول نفسه؛ فالتكرار -إذا كان يوجد أصلاً- لا بد أن يكون «غير متطابق»، بالمعنى الذي يقصده كيركجارد[35]. وسأعود إلى هذا أدناه.

## 4

كنت أتناول في القسم السابق قصص نمو الاستبصار؛ وهو نوع النمو الذي تصفه روايات التكوين. ولكننا نحكي القصص لأسباب أخرى عديدة، أيضًا. فربما نحاول تفسير حصيلة مسار في حياتنا، أو حياة آخرين، أو

---

الذي ألح عليه جونه على وجه الدقة». Beddow, *Fiction of Humanity*, 78.

(34) [Le symbole donne à penser]. «The symbol gives rise to thought».

(35) انظر الهامش 38 أدناه.

مسار مجتمعات بأسرها -من النوع الذي ناقشته في القسم 2 أعلاه. وهنا، يلعب الاستقراء دورًا أكبر.

وعندما ننتقل من الأوتوبيوجرافي [السيرة الذاتية] إلى التاريخ، نجد مكانًا أكبر للاستقراء. فمثلاً، قد أرغب في الادعاء بأن محاولات إدارة اقتصاد حديث دون أسواق، عبر التخطيط المركزي وحده، لا بد أن تؤدي إلى عواقب وخيمة؛ وستكون الأسباب عددًا من الحالات مستمدة من التاريخ: الاتحاد السوفيتي، الصين قبل دينج pre-Ding China، أوروبا الشرقية قبل سقوط جدار برلين، إلخ. ههنا، يغذِّي التاريخ اقتناعي بتوفر الدليل. ولكن عند الحديث عن البيوجرافيا، عادةً ما يكون للجدل بشأن حالات معينة منطق مختلف. فالهدف هو تأكيد، أو خَلْخلة، تناول جشطالتي محدد، ربما يكتسب قوته الإقناعية أثناء التشكل أو يفقدها؛ وهنا لا يقدم «التاريخ» حالات مؤكدة، ولكن يمكنه أن يُبيّن أن الاستبصار الراهن جدير بالثقة أو لا يستحقها.

وقد ذكرتُ أعلاه الناقد الذي يتحدّى إحساسي بنقطة انطلاق جديدة، فيشير إلى أني أكرّر غالبًا هذا الزعم، بدافع مختلف في كل مرة.

ولكن بالعودة إلى الحالة المذكورة أعلاه، عندما أقول لك: «الاقتصادات المخطط لها تخطيطًا كليًا غير فاعلة»، فربما لا تقتنع، حتى آخذك إلى عدد من الحالات الفردية. وهو ما يعمل عمل الاستقراء، لأن ما أحتاج إلى إخبارك به لتقتنع لا يغير معنى الجملة التقريرية [القضية]. فالعبارة «الاقتصادات المخطط لها تخطيطًا كليًا» لا يتغير معناها من حالة إلى أخرى. لكن معظم الادعاءات التاريخية المتعلقة بماذا يسبب ماذا، لا يمكن تأكيدها بهذا الأسلوب الاستقرائي المباشر.

* * *

وإنّ فكرة أن استبصارات القصة يمكن ترجمتها دائمًا إلى حقائق لازمنية، وأنه يمكن الاستغناء عن الشكل السردي سعيًا وراء المعرفة، على نحو ما يذهب هيوم في اعتقاده بأن الإسنادات السببية تعتمد على قواعد عامة -لهي تحيز قوي للثقافة المتأثرة بالعلم الطبيعي الحديث. وبوجه عام، لكي تتعرف على العلوم الطبيعية المعاصرة، لا تحتاج إلى معرفة كيف وصلنا إليها؛ ولكي تتعرف على نيوتن Newton، لا تحتاج إلى القراءة عن أرسطو Aristotle والأوضاع الطبيعية قبل نظرية القصور

الذاتي preinertial theory.

ولكن الأمور جدّ مختلفة عندما نأتي إلى الشؤون البشرية. ثمة وجهة نظر انتشرت بين أضحل موجات عصر التنوير، مُفادها الاعتقاد بأننا نستطيع -بل يجب- أن ننسى كل رؤى العالم السابقة المتعلقة بأنظمة كونية أو آلهة وأرواح وقوى سحرية؛ وأنه يمكن «فصل» النتائج الجديدة عن التاريخ الذي سبقها. ولكن يجب علينا أن نتساءل: ما مدى الضحالة التي سيكون عليها فَهمنا لأنفسنا إذا نجحنا حقًّا في نسيان كل ذلك؟ وما مدى ضحالة الفَهم الذي لا يقدِّم سوى صورة كاريكاتورية لهذه الرؤى السابقة؟

يبدو أن فَهم الذات الملائم والصحيح والانعكاسي -فَهم فرد أو جماعة أو النوع البشري بأكمله- لا يمكن أن يستغني عن السرد. ويتغذّى في حقيقة أمره على ذهاب وإياب بين الشكلين اللذين ذكرتهما أعلاه، القصة والتعليق (الفلسفي النقدي). وينبغي أن يكون واضحًا أنه لا يمكن لأي منهما الاكتفاء بنفسه ببساطة والتخلي عن الآخر.

ويميل الناس إلى اختيار تقطيرات منفصلة، لأنه يمكن التحقق منها، من حيث المبدأ، على الأقل. ولكن كيف تستطيع التحقق من القصة في عمل فني يُسلِّم بأنه خيال، ومن ثمّ عمل تصويري بدلاً من تقريري؟ الإجابة هي أن فَهم الظرف البشري المقدَّم في قصة يمكن اختباره. تسعى القصة إلى فَهم حياة، إلى فَهم أساس تاريخي. ولكن هل تنجح؟ ذلكم سؤال الهرمنيوطيقا.

عندما تحدَّى فرانسوا فوريه وآخرون الدراسة التاريخية السائدة للثورة الفرنسية (المتأثرة غالبًا بالماركسية Marxism)، كان ذلك بواسطة فحص خطاب الثوّار ودراسته، والتساؤل عما إذا كان يمكن استيعاب بعض سماته اللافتة من خلال تفسير عهد الإرهاب الذي يؤكد بشكل أساسي الموقف الصراعي (حرب التحالف والتمرد في إقليم فوندي Vendée) الذي استحثّ عهد الإرهاب. فهل كانت ضرورة الفعل الراديكالي الظرفية هي التي فسّرت الإجراءات المتطرفة، أم شيء في نظرة الثوّار وخيالاتهم؟ كيف يستطيع المرء أن يفهم، على أفضل وجه، هذا المركّب من الفعل والخطاب؟ هذه قضية هرمنيوطيقية[36].

(36) انظر، أعلاه، الفصل السادس، القسم 3.

5

ولذا، تكمن دعوتي هنا في النظر إلى سرد القصص -حقيقةً أو خيالاً- بوصفه سمة إبداعية أو تأسيسية من سمات اللغة. ولا يمكنك ذلك إلا إذا تجاوزت الجملة المفردة ونظرت إلى النصوص المعقدة والأوصاف أو التفسيرات المستمدة منها. ولهذه القوة التأسيسية أهمية كبرى؛ لأنه من خلال القصة نفهم حياتنا. نحن نحيا عبر الزمن. ولديّ تطلعات، ومخاوف. وأصادف فرصًا ومخاطر. ويجب أن أفهم كيف أحقق التطلع وأغتنم الفرصة، وكيف أواجه الخوف أو أردّ الخطر. وأحتاج إلى أن أفهم كذا الذي يسبب كذا، وما الاحتمالات الممكنة. ثمة نظرة إلى الأمام، ولكن هناك أيضًا نظرة إلى الوراء. ولعلي أكون واثقًا؛ ولعلي أشعر بأني غير كفوء. وفي الحالين، أحتاج إلى أن أفهم ما جعلني أحدهما أو الآخر. هل هو مصير تكويني تاريخي، أم تَلَفٌ لا يمكن إصلاحه، أم قوة غير قابلة للتغيير فرضتها عليّ خلفيتي المبكرة؟ أو هل يوجد شيء أستطيع تغييره؟ أو شيء آخر أعمل على تقويته أو زيادته. إني أقرأ حياتي السابقة، بتجاربها الحاسمة ونقاط تحوُّلها. وذلكم ربما للعَيش على نحو أفضل في المستقبل، أو للوصول إلى قصة يمكنني العيش معها، كما فعل سوفوكليس Sophocles حين جعل من الممكن لمعاصريه أن يعيشوا مع مصير أوديب Oedipus (من خلال تطهير catharsis عاطفتي الشفقة pity والخوف fear).

ولا نستطيع امتلاك فَهم للذات والحياة دون قراءة تعاقبية للكل من خلال جشطالت ممتد.

ولكننا نحتل مكانًا محددًا في أي لحظة من لحظات هذا الكل الممتد؛ فنحن إما مراهقون أو شباب أو شيوخ؛ ونحن وحدنا أو في أسرة، عاملون أو متقاعدون. ويجب علينا أن نضع هذا في الحسبان عند قيامنا بالتقييم. ولا بد أن نكون واعين بمَن يقوم بالحُكم، ومِن أيّ لحظة داخل مسيرة الحياة.

ولكني أفعل ذلك من خلال قصتي، وأحدد هُويّتي. وذلكم أمر أساسي لوجود ذاتٍ. فكما يقول أليسون جوبنيك، الرُّضع الصغار ليست لديهم ذاكرة أوتوبيوجرافية، رغم أن لديهم، ربما، ذاكرة عَرَضيّة [تسلسل الأحداث فيها غير متماسك] episodic memory؛ فلا يستطيعون وضع الأحداث في ماضيهم في جدول زمني واحد متماسك. و«لا يميزون

الأحداث التي قد جرّبوها مباشرةً من الأحداث التي تعلموها بطرق أخرى. وليس لديهم «كاتب سيرة داخلي» inner biographer واحد، أيّ ذات تربط بين الحالات الذهنية الماضية والمستقبلية». وإنّ عدم تصور أنفسهم في الماضي يتجاوب مع عدم تصور أنفسهم في المستقبل. وفي الوقت نفسه الذي ينمّي فيه الأطفال ذاكرة أوتوبيوجرافية ينمّون أيضًا «رقابة تنفيذية» executive control، «تتطلب مني عناية بذاتي المستقبلية بقدر عنايتي بذاتي الراهنة». فهاتان الذاتان تتطوران معًا، ويربط الوعي بينهما ربطًا وثيقًا[37].

وإنّ إحساسي بأن لديّ قصة يبدو شرطًا لقيامي بالتخطيط واتخاذ القرارات، وذلكم جزء لا يتجزأ مما نسميه وجود ذاتٍ. وتسهم القوة التأسيسية التي تنطوي عليها اللغة هنا في النوعين اللذين وصفناهما في الفصل السابع. فمن خلال قوة إنشاء القصص وفهمها أصِلُ إلى نفسي بوصفي ذاتًا. ولكننا نقول أيضًا إنه في خطاب سرد القصة هذا، فقط، **أصبح** ذاتًا؛ وهو خطاب يكون في البداية حواريًا إلا أنه من المحتمل أن يكون مونولوجيًا لاحقًا.

* * *

ولذا، فإن إعطاء حياتنا معنى أمر نحتاج إليه، ونسعى جاهدين في استعادته وتحسينه عندما يُهدَّد أو يُفقد. ولا يعني ذلك القول إن أي معنى سيفي بالغرض. ربما تقولين لي: «أنت دائمًا سلبي، وتفسد نجاحات الآخرين؛ وعندما يكون لدى شخص مشروع إيجابي فإنك تقوّضه». ولعلي أستشعر عندئذٍ الإهانة، وأحاول أن أشرح لك نفسي بعبارات مختلفة. أو قد أقول لنفسي: «إنها تُثرثر. لديّ معايير أعلى من معايير الآخرين، وأنتقد أوهامهم بلا شفقة». ولذا، فإن نوع الإحساس أمر مهم. وأما الإحساس بأن حياتي مفككة، أو لا تتراكم، فإحساسٌ مؤلم، وأسعى إلى تجاوزه. ولا يعني ذلك أنه لا بد من وجود هدف واحد يدير القصة بأكملها. فربما يأخذني الفخر والرضا بقدرتي على إعادة تكوين نفسي من وقت لآخر، فأتبنى مشاريع جديدة، أو أشغل مناصب جديدة أو أمارس مهنًا جديدة. وكوني هذا النوع من الأشخاص المبتكرين المتكيفين لهو شيء أفخر به وهو جزء من هُويّتي.

(37) Alison Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), chapter 5, 147 and ff.

وإنّ ما يهدّد أو يؤلم هو عدم وجود هذا النوع من الروابط التي أحتاجها لإضفاء معنى مقبول. فعلى سبيل المثال، في أمثلة تفسير الحياة، التي ناقشتها أعلاه، والتي تروي اكتشاف نداء باطني أو الشكل الحقيقي، مما هو شأن روايات التكوين، من الضروري أن أفهم نفسي -على الأقل بأثر رجعي- بوصفها في حالة سعي، وأن أنظر إلى تجاربي السابقة وقد اتخذت دلالة الحقيقة التي صرتُ أستوعبها الآن للمرة الأولى حق الاستيعاب. وتقوم الثقة التي أمتلكها (أو يمتلكها بطل الرواية) على الشعور بتحقيق شيء كنت أهدف إليه. فتجتمع فترات كبيرة من حياتي السابقة معًا بوصفها أجزاء أو مراحل في هذه المحاولة طويلة الأمد. ودون هذا، ينهار المعنى الذي اعتقدت أنني أراه.

وهناك أنواع أخرى من الانكسارات أو الانقطاعات التي تهدّد المعنى. فمن المحتمل أن يكون أحدُ الأشياء التي أقدرها في الحياة التكرارَ الدوري للحظات حياة أعلى، أو أكثر كثافة أو متعة، أو مفعمة بالمعنى: اجتماع شمل العائلة السنوي، أو زيارات إلى بقعة جميلة على البحر، أو اجتماع شمل الأصدقاء القدامى، أو زيارات إلى بايرويت [في ألمانيا] Bayreuth أو سالزبورج [في النمسا] Salzburg. ثم تأتي اللحظة التي أعود فيها من هذه اللقاءات أو الاحتفالات وتنتهي التجربة. فيكون حالي وكأني نُفيتُ عن لحظة كان فيها معنى الحياة أقوى ما يكون. وقد كان هذا المعنى مدعومًا بالتكرار الذي يبدو الآن بعيد المنال. تلك هي التجربة التي رواها كيركجارد (أو كونستانتين كونستانتيوس Constantin Constantius)[38]. فالمرء يُنفَى من الحياة التي كانت تجعل للعَيش معنى.

لكن الحياة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء على مستوى أصغر. وأرغب في استكشاف هذا الأمر بشكل أكبر -في الدراسة المتزامنة مع هذا الكتاب- من حيث العلاقة بـ«السأم» عند بودلير، وتعليق فالتر بنيامين Walter Benjamin عليه.

ومن ناحية أخرى، توجد أشكال من إعادة الاتصال، قوية مفاجئة، كالتي يرويها مارسيل بروست في «الزمن المستعاد» Le Temps retrouvé[39]،

---

(38) Soren Kierkegaard, «Repetition,» in *Kierkegaard's Writings, Vol. VI*, trans. Howard V. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), 168 and ff.
وتُعدُّ فكرةُ كيركجارد عن الاستجابة الملائمة لهذا النوع من الفقد/النفي تغييرًا في الذات، أو تحولاً في البُعد الذي تعمل به (إلى البُعد الديني). ويأتي الفقد من إصرار على التكرار المُطابق، ومن تعلّق جدّ عظيم بالتذكر؛ انظر 33-131.

(39) Marcel Proust, *A la Recherche du Temps Perdu, Tome 7: Le Temps Retrouvé* (Paris: Gallimard, 1990).

حيث يعود المعنى المحبوس في تجربة منسية فترة طويلة بكل القوة التي يكتسبها من إعادة الاتصال هذه، ماحيًا الانفصال الذي أحدثته فترات طويلة من «الزمن المفقود» temps perdu[40].

* * *

وإنّه لَمن خلال القصة نجد، أو نبتكر، طرائق للعَيش في الزمن على نحو يمكن احتماله.

(40) في أواخر القرن التاسع عشر، بدأ الفلاسفة في دراسة طبيعة الزمن المَعيش بوصفه مقابل زمن الفيزياء والكونيات. وكانت هذه الدراسة أيضًا نوعًا من رد الاعتبار. وبرجسون Bergson شخصية رئيسية في هذه السلسلة من الفلاسفة، وكذلك هيدجر. ولكن الزمن المَعيش ظهر أيضًا بوصفه حدًا جديدًا للرواية: يمكننا هنا الاستشهاد بجويس Joyce ووولف Woolf وبروست؛ وتبعهم خلفاء عديدون في القرنين العشرين والحادي والعشرين؛ الأمر الذي يثير بوضوح قضايا حول علاقة الزمن المَعيش بالزمن الكوني. انظر:
Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 3 (Paris: Seuil, 1991).

# (9)

# فرضيّة سابير-وورف

أودُّ أن أتناول هنا القضايا المتعلقة بفرضية سابير-وورف Sapir-Whorf hypothesis، لأني أعتقد أنها تَظهر في ضوء جدّ مختلف عن الضوء الذي كانت تظهر عليه عادةً، ما إن يضع المرء في حسبانه المناقشة في الفصول السابقة.

وُصِفت الفكرة الأساسية بأنها الفرضية القائلة بأن «الأبنية الدلالية للغات المختلفة غير قابلة للقياس أساسًا، ولذلك عواقب على الطريقة التي يفكر ويتصرف بها المتكلمون في لغات مختلفة. ومن وجهة النظر هذه، تتشابك اللغة والفكر والثقافة تشابكًا عميقًا، بحيث يمكن الادّعاء بأن كل لغة تأتي معها برؤية للعالم تُميّزها»[1].

وربما يُعتقَد أن هذه طريقة مجحفة في تناول الموضوع، ولذا ينبغي النظر في بعض صياغات بطليها إدوارد سابير وبنيامين لي وورف. أولاً، سابير:

«لا يعيش البشر في العالم الموضوعي وحدهم، ناهيك عن أن يكونوا وحدهم في عالم النشاط الاجتماعي كما يُفهَم عادةً، بل هم تحت رحمة اللغة الخاصة التي صارت وسيط التعبير في مجتمعهم. وإنّه لَمن الوهم تمامًا تخيل أن المرء يتكيف مع الواقع جوهريًا دون استعمال اللغة، وأن اللغة هي مجرد أداة عارضة لحلّ مشكلات محددة في التواصل أو الانعكاس. حقيقة الأمر أن «العالم الواقعي» مبني بطريقة غير واعية -إلى حد كبير- على عادات اللغة لدى الجماعة. لا توجد لغتان

(1) John J. Gumperz and Stephen C. Levinson, *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2.

متشابهتان على نحو يكفي لاعتبارهما تمثلان الواقع الاجتماعي نفسه. فالعوالم التي تعيش فيها مجتمعات مختلفة هي عوالم متمايزة، وليست مجرد العالم نفسه بطوابع مختلفة يُوسَم بها»[2].

وأما وورف فيعلن عن مبدأ في النسبية جديد:

«لقد وُجِد أن خلفية النظام اللغوي... لكل لغة ليست مجرد أداة استنساخ أو إعادة إنتاج للأفكار صوتيًا، بل هي في حد ذاتها مشكِّلةٌ للأفكار، فهي برنامج ودليل لنشاط الفرد العقلي، ولتحليله الانطباعات، ولتوليفه بين أدواته العقلية في الممارسة.

وما من فرد حرّ في وصف الطبيعة بحياد مطلق، بل يبقى مُقيّدًا بطرائق تفسير معينة حتى وهو يعتقد أنه الأكثر تحررًا... ولذا نحن بصدد مبدأ نسبية جديد، ينص على أن جميع المراقبين لا يقودهم الدليل المادي نفسه إلى صورة الكون نفسها، إذا لم تتشابه خلفياتهم اللغوية، أو يمكن معايرتها بطريقة من الطرق»[3].

ولكن قبل أن نتمكن من تقييم هذه الفرضية (أو لعلها فرضيات)، لا بد أن نوضح أولاً ما يُدّعَى فيها، وثانيًا مجال اللغة الذي زُعِمَ فيه هذا الادعاء. بوجه عام، يبدو أن الادعاء هو أن الطرائق المختلفة التي تستعملها اللغة في ترميز الواقع الطبيعي أو الاجتماعي لها «عواقب على نماذج التفكير في الواقع»[4]. ولكن هذه الصياغة العامة يمكن أن تغطي أطروحات مختلفة نوعًا ما، بعضها مبتذل وغير منذرٍ بشيء، وبعضها الآخر يمثل تحديات كبرى للمعرفة الصحيحة المنضبطة بين الأشخاص. فقد يكون الادعاء هو أن الطرائق المختلفة لصياغة مشهد أو حالة، التي تنتمي إلى لغات مختلفة (مثلاً، لغة الهوبي Hopi واللغة الإنجليزية)، تلفت الانتباه إلى سمات وعلاقات مختلفة، وهو ما يمكن أن يؤثر في طريقة تفاعل الناس مع ذلك الموقف، أو فيما سيلاحظونه فيه تلقائيًا، أو فيما يميلون إلى تَذَكّره بعدئذٍ.

ولكن عندما يتحول الحديث إلى «غير القابل للقياس»، أو «العوالم المتمايزة»، أو «مبدأ النسبية» الذي ينتج صورًا مختلفة للكون، فإن الادعاء

(2) Edward Sapir, *Culture, Language and Personality: Selected Essays* (Berkeley: University of California Press, 1961), 69.

(3) Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. John B. Carroll (Cambridge, MA: MIT Press, 1956), 212, 214.

(4) John A. Lucy, «Linguistic Relativity,» *Annual Review of Anthropology* 26 (1997): 294.

يبدو أشد صرامةً، وهو أننا محبوسون على نحو ما في طريقة تفكيرنا، إذا لم نتمكن من تجاوزها ونرى عَرَضيّتها[5].

ويختلف مستوى الصرامة والشدّة في هذه الادعاءات. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: ما «فرضية سابير-وورف» الحقيقية؟ ولكني لا أعتقد أنه تساؤل مفيد. وذلك لأن الادعاءات بمستويات مختلفة من الصرامة والشدّة وثيقة الصلة بأنواع وصف مختلفة. وهذه نقطة نستطيع إيضاحها، على أساس الفصول السابقة.

والتمييز الحاسم هنا هو التمييز الرئيسي في الفصل السادس، بين أشكال المنطق الدلالي المختلفة، وهو وثيق الصلة أيضًا بالفصل السابع.

دعونا نأخذ، على سبيل المثال، أوصاف ما يحيط بنا، حيث تُحكّم الكلمات بالمنطق الدلالي «الإشاري»، والذي يهدف إلى وصف دقيق لواقع مستقل. ويمكننا أن نأخذ اختلافًا في إستراتيجيات الترميز بين اللغات، يناقشه جون لوسي في المقالة التي اقتبسنا منها للتوّ[6]، مثلًا حالة «تمييز العدد» number marking.

في الإنجليزية ومعظم اللغات الأوروبية، نستطيع التمييز بين نوعين من الألفاظ: بين الأسماء القابلة للعدّ count nouns والأسماء غير القابلة للعدّ [أسماء المقدار] mass nouns. وتأتي الأسماء القابلة للعدّ بالمفرد والجمع، ويمكن تمييز عدد الحالات بأرقام تضاف إلى الأشكال المناسبة، مفردًا أو جمعًا (أو في اللغات القديمة كاليونانية الكلاسيكية، مفرد ومثنّى وجمع). فنقول: «حصان واحد»، و«حصانان». وأما الأسماء غير القابلة للعدّ فلا تظهر إلا في صيغة المفرد؛ وتشير هذه الأسماء -كما توحي كلمة «مقدار»- إلى أنواع من الأشياء تظهر بطريقة غير معدودة في صورة كميات كبيرة أو صغيرة. وأمثلتها «الزبدة» و«الذهب» و«الذرة». وإذا أردنا عَدّ حالات ظهور هذه الأنواع، فإننا نحتاج إلى «مُصنِّف عددي» numeral classifier. هكذا نتحدث عن «قالب» من الزبدة، و«سبيكة» من الذهب، و«كوز» من الذرة.

(5) وبطبيعة الحال، ثمة ادّعاء إضافي، بل أشد صرامة، هو أننا مسجونون داخل طريقتنا في التفكير ولا نستطيع تجاوزها. لكنني أترك هنا جانبًا لأن سابير وورف كليهما قدّما فرضيتهما بوصفها طريقًا لتحريرنا من تعريفنا الضيق لنظرتنا بأنها النظرة الوحيدة الصحيحة، أو النظرة «المتحضّرة» أو «العقلانية» الوحيدة. انظر: Whorf, *Language Thought and Reality*, 218.

(6) Lucy, «Linguistic Relativity,» 297–98. See also John A. Lucy, *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

وتختلف اللغات في غلبة هذه الأنواع المختلفة من الأسماء. ففي الإنجليزية الكثير من الأسماء القابلة للعدّ. وفي لغة المايا اليوكاتية Yucatec Mayan، معظم الأسماء غير قابلة للعدّ، ولا تأتي الأعداد إلا مع مُصنِّفات عددية. وهكذا، تظهر كلمة pigs [الخنازير] بوصفها -في المقام الأول- حالات مادة غير متمايزة، ويمكن ترجمتها إلى الإنجليزية بكلمة pig [خنزير] أو pork [لحم خنزير]. ويمكن القول إن هذا الاختلاف البنيوي في طريقة الترميز يؤدي إلى اختلافات سلوكية بين متحدثي الإنجليزية ومتحدثي اليوكاتية، عندما يكلَّفون بمهمات مثل فَرز الأشياء وتصنيفها[7]. ولكن مهما تكن الاختلافات في التجربة الفينومينولوجية التي قد يشير إليها هذا التباين السلوكي، فمن الواضح أن لكل لغة مصادرها في ترميز الحالات نفسها. وتوجد حالات في الإنجليزية يستطيع المرء فيها استعمال أيٍّ من إستراتيجيات الترميز. فمثلاً العبارة «يجب أن أشتري عشر بقرات»، يمكن التعبير عنها بالعبارة «يجب أن أشتري عشرة رؤوس ماشية»، حيث تعمل كلمة «الماشية» cattle عمل الاسم غير القابل للعدّ.

والفكرة هنا أن الاختلافات في المعجم والقواعد تقتضي منا الانتباه إلى أشياء مختلفة. فبينما قد يقول المتحدث اليوكاتي: «رأيت طيرًا bird [اسم لا يُعَدّ] على العشب»، نجد الإنجليزي أدق بشأن العدد فيقول: «طائرًا» a bird، أو «بعض الطيور» some birds، أو مجرد «طيور» birds. فقد تضطرنا الخصائص المعجمية النحوية في لغة محددة إلى ترميز سمات بعينها عند وصف موقف محدد.

والأمثلة على هذه الاختلافات بين اللغات وفيرة. فبعض أنساق الزمن [صيغة الفعل] تميز اختلافات المظهر، مثل التامّ/المستمر (he ran [جرى]، he was running [كان يواصل الجري])، وهو ما يضطرنا ثانيةً إلى التدقيق بشأن مسألة تهملها لغات أخرى. أو يمكن أن نقول، مرة أخرى، إن اللغة الإنجليزية تميل إلى أسلوب ترميز الانتقال من حالة إلى حالة على أنه وصف للحركة: مشى/جرى/سبح/سقط؛ في حين تميل لغات أخرى إلى إهمال ذلك، أو وصفه بأداة مساعدة. الألمان والروس لن يدعوك

(7) Lucy, «Linguistic Relativity,» 297–98. See also Whorf, *Language Thought and Reality*, 140– 42

وعندما يُطلب من الإنجليز واليوكاتيين فَرز ثلاثة أشياء للإشارة إلى أيٍّ اثنين منها أكثر شبهًا بالآخر، يميل الإنجليزي إلى الربط بواسطة الشكل، واليوكاتي إلى الربط بواسطة المادة. انظر:

John A. Lucy, «The Scope of Linguistic Relativity» in Gumperz and Levinson, *Linguistic Relativity*, 51–52 .

تقول «ذَهَبَ» دون الإشارة إلى ما إذا كان الذهاب على الأقدام أم بمَركبة[8].

ما أهمية هذه الاختلافات؟ افترض فرانز بواس Franz Boas نفسه -مُلهِم سابير- أن في أذهاننا «مفهومًا مكتملاً» لموضوعات التجربة، في شكل «صورة ذهنية»[9]. وقد طوَّرت العديدُ من نظريات علم الإدراك المعرفي cognitive science تصورًا عن «لغة الفكر» الأساسية، التي تعتمد عليها لغات مختلفة[10]. وسيكون التصور، هنا، أن الواقع الكامل متعدد الأوجه يؤثر في الذات العارفة، رغم أن الصياغات اللفظية تختار بعض المظاهر دون أخرى. فـ«التفكير من أجل التحدث» يتضمن انتقائيةً، ولكن التفكير من أجل تزويد المحكمة بمعلومات ربما يكون غير مقيد؛ إذ قد نُشدّ إلى جوانب من الواقع تميل اللغة إلى تجاهلها أو التقليل من شأنها. وعلى أية حال، ربما تكون فرضية سابير-وورف خاطئة تمامًا. فحقيقة أن متحدثي لغة محددة غالبًا ما يمتلكون وسائل أكثر التواء لترميز الجوانب التي لا يبرزونها في الصدارة -يبدو أنها تشير إلى هذا الاتجاه.

وتصنيفات الألـوان هي مجال آخـر، يُعتقَد فيه أن اختلافات الترميز اللغوي تنتج اختلافات في التجربة. إذ تختلف اللغات من حيث وفرة كلماتها المعبرة عن الألـوان أو قلّتها. فهل يعني هذا أن متحدثي اللغات «الأقل» لا يسجلون الاختلافات التي يسجلها متحدثو اللغات الأوفر؟ أسفر بحث معارضي فرضية سابير-وورف عن أنه يمكن إجراء التمييزات الأساسية في الألوان نفسها عند متحدثي لغات تتنوع ألفاظها المعبرة عن الألوان. وعند سؤالهم عما إذا كان بمستطاعهم التمييز، بدا أنهم يستجيبون للتصنيفات الإدراكية نفسها، حتى وإن بدا أن الكلمات التي يستعملونها حاليًا في لغاتهم متباينة إلى حد ما[11].

ولا يعني كل ذلك عدم الاقتناع تمامًا بفرضية النسبية اللغوية في مجال الترميز هذا. فمن الواضح أن المعجم والقواعد المختلفة تجعل السمات

(8) Dan Slobin, «Form 'Thought and Language' to 'Thinking for Speaking,'» in Gumperz and Levinson, *Linguistic Relativity*, 70–96.

(9) Gumperz and Levinson, *Linguistic Relativity*, 72.

(10) See, for example, Jerry Fodor, *The Language of Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

(11) Steven Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind* (New York: Harper Perennial, 1995), 61–67; Paul Kay, «Methodological Issues in Cross-Language Color Naming,» in *Language, Culture and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*, ed. Christine Jourdan and Kevin Tuite (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

المختلفة بارزةً. ولذا، يبدو أن هناك «تأثيرات لغوية مهمة في الذاكرة» للاختلافات في كلمات الألوان[12]، وينبغي أن نتذكر الطريقة التي تجعل بها الاختلافاتُ في تمييز العدد المتحدثين بالإنجليزية واليوكاتية يتعاملون مع النماذج بطرق مختلفة. ومع ذلك، يبدو أن اللغات ذات البنية المعجمية والنحوية المختلفة نوعًا ما، إما لديها وسائل لغوية لترميز الواقع نفسه -حتى وإن كان بطريقة أكثر التفافًا ومشقة- أو تستطيع اكتسابها بيسر عبر إضافات قصيرة ودقيقة إلى مفرداتها.

ولا داعٍ في أيٍّ من الحالات المذكورة أعلاه للحديث عن «عدم قابلية القياس»، أو عن «عوالم مختلفة»[13].

* * *

ولكن الأشياء تختلف عندما نتحول إلى المستوى «الميتافيزيقي»، وأعني به نطاق مفاهيمنا الأعمّ والأكثر جوهريةً، التي تتعامل مع الزمن والمكان وسمات الواقع الأعمّ. وذلكم هو المستوى الذي قدّمت فيه أهم ادعاءات وورف وأعظمها إثارة.

نَسَبَ وورف إلى لغات «المعيار الأوروبي المتوسط» (SAE) ميلاً إلى إضفاء طابع مكاني على الزمن وتشييئه؛ بحيث يمكننا معالجة دورات الزمن المختلفة (مثل اليوم أو السنة)، وعَدّها. فنحن نتحدث عن «عشرة أيام»، كما نتحدث عن «عشر بقرات». ويُنظَر إلى الزمن، في ضوء هذا التفسير، على أنه وسيط مجرد يمكن ملؤه بأي أحداث تقع. وأما في حالة لغة الهوبي المُباينة، فإن ذلك الفَهم الجاني التشييئي للزمن مستحيل. فالزمنُ حَدَثٌ، ونحن في غَمرة انكشافه. لذا، لن تقول لغة الهوبي: «سأغادر في غضون عشرة أيام»، بل: «سأغادر بعد اليوم التاسع» (من الآن)[14]. فالأيام تُعَدُّ لا من خلال الأعداد الأصلية بل من خلال العدد الترتيبي. الأكثر من هذا أن الزمن لا يمكن فصله عما يحدث فيه، عن النمو أو التفسُّخ الحادث فيه. لا يوجد «زمن فارغ متجانس» (على حد تعبير فالتر بنيامين)[15].

---

(12) Lucy, «Linguistic Relativity,» 299-300.

(13) يمكن قول الشيء نفسه عن الاختلاف في التعبيرات عن الوضع المكاني بين اللغة الإنجليزية ولغة المايا، وهو ما نوقش في الفصل الخامس، القسم 4، حيث تقول لغة إن شيئًا «عند أعلى الشجرة»، وتقول أخرى إنه «في رأسها».

(14) Whorf, *Language, Thought and Reality*, 140.

(15) Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), 261.

ولعل هذا بسبب نسبة ما ينتمي إلى الحداثة الغربية، بوجه عام، إلى أبنية لغات المعيار الأوروبي المتوسط. وذلك

ثمة ههنا بالفعل «عدم قابلية للقياس» عميقة، من النوع المحير للعقل. ونجد صعوبة في فَهم رؤية العالم هذه. ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أن تطور العلوم الطبيعية بعد جاليليو، أي: علوم العالَم الفيزيائي التي ارتبط نجاحها بتجنب تمييزات مثل النمو/التفسُّخ (على الأقل خارج حدود علم الأحياء) -قد جعلنا نعتاد على رؤية «مشذّبة» للكون. فلم نعد نريد الحديث عن «الكون» بمعناه الأصلي، حيث كانت الكلمة مرتبطة بفَهم النظام الملائم الصحيح ارتباطًا جوهريًّا. ولم نعد بقادرين الآن على أن نحيا في ذلك الكون، بعد أن صرنا نعي الكون (مابعد جاليليو). والأكثر من هذا أننا نعلم أن رؤى الكون من النوع الذي ساد في مجتمعات سابقة (ورؤية قبيلة الهوبي مثال عليها) لم تعد قابلة للاستمرار.

ولا يعني هذا القول بأن رؤى النظام المتعلقة بتصورات الكون لم يعد لها صلة بنا. فعلى العكس، لا نستطيع الاستغناء عن تصورات النظام المعيارية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. كل ما في الأمر أنه يجب إرساؤها بشكل مختلف. فدعائمها الكونية السابقة لم تعد ذات مصداقية، وبهذا المعنى فإن أشكال الفَهم السابقة خاطئة وتحتاج إلى تعديل. ولكن التصورات الجديدة التي أُعيد إرساؤها قد تَدين بالكثير للتصورات الأقدم، وربما تنقلها إلى ضرب استعمال جديد.

ولذا، فإن أفكار النظام الأخلاقي المعياري، التي نراها في علم الأخلاق اليوناني القديم، في أعمال أفلاطون وأرسطو، يمكن فصلها عن رؤاها للنظام الكوني، وإعادة وضعها في أشكال فَهم جديدة للطبيعة البشرية. كما يمكن فصل النظم السياسية المتعلقة بالمساواة عن سياقات المدينة اليونانية القديمة أو الجمهورية القديمة، ومنحها أساسًا جديدًا في الأفكار الحديثة عن المواطنة وعدم التمييز والمشاركة.

وأشكال الفَهم السابقة للكون بوصفه محلّ علامات يمكنها أن تتحدث إلينا، نقلها كتّاب الفترة الرومانسية إلى ضرب استعمال جديد، وهي نقلة أودّ استكشافها بمزيد من التفصيل في الدراسة المصاحبة التي أعمل عليها عن شعرية مابعد الرومانسية.

وبالتوازي مع كل هذه التغيرات، أدّت فكرة الزمن الكوني الفارغ، المتجرد

---

إلى درجة أن مكيافيلي يستعمل «i tempi» بطريقة تميزه بالأحداث الواقعة فيه. انظر:
Heidegger, «The Age of the World Picture,» in *The Question concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), 115–54.

من المعاني البشرية، إلى إدراك الطرائق التي يتميز بها الزمن المَعيش في أشكاله الخاصة، كما نرى في كتابات برجسون[16]، وهيدجر[17]، وريكور[18] من بين كتّاب آخرين؛ واستُكشِفت هذه الأشكال في أعمال بودلير وبروست وإليوت Eliot، وفي أعمال مجموعة أخرى من الكتّاب. وذلكم سيكون موضوع الدراسة المصاحبة التي أعمل عليها.

والآن، فبقدر ما تَبيّن من أن رؤى الكون السابقة غير ملائمة وغير قابلة للاستمرار، فإن حقيقة عدم قابليتها للقياس بتصنيفاتنا تفقد بعض قوتها. لذا، بينما قد تذهب الاستجابة لإستراتيجيات الترميز المختلفة التي نوقشت أعلاه إلى أن الاختلافات طفيفةٌ وغيرُ درامية، فإن ردّنا على الاختلافات العميقة والمذهلة بين تصورات الزمن في اللغة الإنجليزية ولغة الهوبي يمكن أن يكون: «وماذا إذن؟». إن عدم قابلية القياس يمكن أن تولِّد عدم قدرة على الفَهم دون ريب، ولكن هذا لن يكون مقلقًا إلا إذا وُجِدَ شيء نحتاج إلى فَهمه هنا لكي نفهم عالَمنا.

غير أنه لا يزال يوجد بالطبع شيء من هذا النظام. فنحن لا نحتاج إلى دراسة ميتافيزيقا الهوبي لكي نصحح رؤى نيوتن وآينشتاين، ونحصل على فَهم أفضل لكَوْن يخلو من المعاني البشرية (رغم أن وورف يبدو أنه يُلمح إلى أن ميتافيزيقا الهوبي يمكن أن تُعِدَّنا إعدادًا أفضل للنظرية النسبية الحديثة[19]). ولكن لكي نفهم أنفسنا علينا أن ندرك كيف وصلنا إلى ما نحن عليه، وهو ما يجب أن يشمل فَهم من أين أتينا. وهذ الحاجة إلى فَهم الآخر لا ترتبط بأشكال الماضي الاجتماعية والميتافيزيقية فقط. فنحن نواجه اليوم اختلافات كبيرة في الثقافات المعاصرة، وفي شبكات المعنى التي تتطور، وفي أشكال المجتمع التي يمكن أن تعزِّزها.

* * *

وهكذا نصل إلى نطاق ثالث من الحالات؛ ففيما وراء طرائق ترميز محيطنا، وفيما وراء الهُوّة الميتافيزيقية العميقة التي تفصلنا عن مجتمعات

---

(16) Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson (Mineola, NY: Dover, 2001).

(17) Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

(18) Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, vol. 3 (Paris: Seuil, 1991).

(19) «هل تكشف لغة الهوبي هنا عن مستوى تفكير أعلى، تحليل أكثر عقلانية للمواقف، مما في لغتنا الإنجليزية المتفاخرة بنفسها؟ تكشف بالطبع. ففي هذا المجال وغيره كثير، تبدو الإنجليزية عند مقارنتها بالهوبي كالعصا عند مقارنتها بسيف ذي حدّين». Whorf, *Language, Thought and Reality*, 85.

سابقة، يكون الموقع الحاسم الذي تنطبق عليه فرضية سابير-وورف كامنًا في نطاق الاختلافات الثقافية المعاصرة. وبحكم طبيعة الحياة الحديثة، توجد هذه الاختلافات داخل المجتمعات المعاصرة، وفيما بين أحدها الآخر أيضًا.

وإذا نظرنا إلى الاختلافات الأخلاقية و/أو الرُّوحية بين أناس «حديثين» متساوين، بمعنى أنهم يقدرون العلم الحديث، وفي بعض الحالات يمارسونه ويوسعونه، ويعتمدون على التكنولوجيا الحديثة ويطبقونها، ويعملون ضمن أنساق التنظيم الحديثة -دول وبيروقراطيات وأسواق، وما شابه- فمن الواضح أن تنوع أشكال فَهمهم للمعاني البشرية والمُثل الأخلاقية وطموحاتهم إلى تحويل الذات غالبًا ما تكون مبهمة بالنسبة إلى أحدهم الآخر. بل يحدث ذلك في المجتمع الواحد، ناهيك عن الاختلافات عن مجتمعات أبعد جغرافيًا وتاريخيًا.

وإذا نظرنا إلى كيانات سياسية مختلفة، نستطيع أن نرى أن تخيلاتها الاجتماعية غالبًا ما يختلف أحدها عن الآخر اختلافًا تامًّا. وهو اختلاف فيه من الكفاية أنْ تفشل محاولات إدخال «الديمقراطية» وَفق النموذج الغربي بكل أسف، بل تؤدي إلى تفكك اجتماعي (ليبيا اليوم؟). وحتى الكيانات السياسية المتشابهة في كونها ديمقراطية تدعمها تخيلات اجتماعية تجعلها جدّ مختلفة أحدها عن الآخر. تأملْ مثلاً الهند مقارنةً بدول الشمال الغربي[20].

وعلى ضوء المناقشة في هذا الكتاب، تلك هي المجالات من لغتنا التي تقع تحت المنطق الدلالي الثاني، المنطق التأسيسي، حيث تكون القضايا التي أثارتها فرضية سابير-وورف أكثر صلةً وحيوية: قضايا المعاني البشرية (الفصل السادس)، وقضايا الأسس والأبنية الاجتماعية (الفصل السابع). وإنّه لانحرافٌ الاعتقادُ بأن المرء يستطيع تنحية هذه القضايا تمامًا بإظهار أن لغة الإنويت Inuit [شعب الإسكيمو] لا تحوي العديد من الكلمات لأنواع مختلفة من الثلج، أو أن ألفاظ الألوان أقل تأثيرًا في التمييز بين الألوان، مما كان يُعتقَد[21]؛ الأمر الذي ينطوي على أسئلة عن الطرائق المختلفة لترميز الواقع الخارجي **نفسه**؛ ولكن عندما ننظر إلى طرائق الحياة

---

(20) انظر الكتاب المنير في هذا الصدد:
Mukulika Banerjee, *Why India Votes? (Exploring the Political in South Asia)* (London: Routledge, 2014).

(21) Pinker, *Language Instinct*, 61–67.

المتباينة أخلاقيًا أو دينيًا، أو إلى أبنية سياسية متمايزة وتخيلات اجتماعية، نتعامل مع أشكال من الواقع البشري مختلفة. وعلى سبيل المثال، نحن لدينا حيوات تُنيرها مُثلٌ أخلاقية مختلفة ومجتمعات مبنية على أسس وتخيلات اجتماعية مختلفة. وإنّ تعامُلَنا مع هذه الاختلافات كما نتعامل مع الاختلافات في ألفاظ الألوان لن يكون انحرافًا فحسب بل خطيرًا، لأنه يعكس إسقاطًا لاواعيًا للتصنيفات الغربية الحديثة على البشرية جمعاء. وهذا موقف يثير سخرية عميقة. نظرًا إلى أن ذلك هو على وجه الضبط الإسقاط (اللاواعي إلى حد كبير، وفي النهاية المتعجرف) الذي سعى كل من سابير وورف جاهدين إلى تجاوزه بإثارة قضايا النسبية اللغوية[22].

ولا يغرقنا هذا الاعتراف في عدم اليقين الأخلاقي و«النسبية». بل يعني بالأحرى أن الطريق الوحيد إلى فَهم متبادل -ولعله ينتهي إلى اتفاق على مبادئ أخلاقية وسياسية- إنما يكون بالدرس المتبادل المتأني وحديث الأنداد، الأمر الذي يؤدي ربما إلى «انصهار الآفاق» الذي تحدث عنه هانز جورج جادامير، والذي يقع في قلب ممارسة الهرمنيوطيقا[23].

* * *

لقد تحدثتُ عن اختلافات الأفق الأخلاقي والتخيل الاجتماعي، ولكن ثمة أيضًا طرائق في تنوع الخطاب داخل ما ندركه بوصفه لغات غير قابلة للفَهم دون استيعاب معانيها الاجتماعية والبشرية. وقد أشار ليف فيجوتسكي[24]، وميخائيل باختين[25]، وبازل برنشتاين[26] إلى هذه الظاهرة: طرائق الخطاب المختلفة تنشأ داخل مجتمع واحد، وترتبط بالطبقة الاجتماعية، وبالاختلافات في الممارسة والخبرة، وبمسالك معينة في الحياة، وما شابه.

(22) يتحدث وورف عن «اللهجات الأوروبية والتقنيات ذات الطابع العقلاني المتوارثة» قائلًا: «إنها، ومعها عملياتنا في التفكير، لم يعد يمكن تصورها بوصفها جسرًا لسلسلة من العقل والمعرفة، وإنما هي كوكبة واحدة فقط في امتداد مَجَرِّيّ». Whorf, *Language, Thought and Reality*, 218.

(23) H. G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004); Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), chapter 6.

(24) Lev Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

(25) انظر مفهومه لـ«تعدد الأصوات الاجتماعية» في:
Mikhail Bakhtin,*The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press, 1992).

(26) Basil Bernstein, *Class, Codes and Control: Theoretical Studies towards a Sociology of Language, Vol. 1* (London: Routledge, 1971).

فمن ناحية، يمكن أن تكون طرائقُ الخطاب «ضروب استعمال»، تستطيع الدخول فيها والخروج منها[27]. فإذا كنت سيّدًا إنجليزيًّا في القرن التاسع عشر، ستتحدث بطريقة مختلفة أمام الملكة فيكتوريا (إذا قُبِلْتَ في الحضرة الملكية)، عن التي ستتحدث بها مع أصدقائك أثناء الشراب، وعن التي ستتحدث بها في البرلمان، وعن التي ستتحدث بها في مناسبة محلية. ومن ناحية أخرى، لا تتاح بعض ضروب الاستعمال هذه للآخرين؛ لأن القدرةَ على الدخول فيها علامةٌ على طبقة أو مكانة معينة.

ولكن ضروب الاستعمال هذه لا تحدّدها الألفاظ فحسب (لا تقل «وماذا بعد» أو «عجبًا» أمام الملكة)، بل طرائق البلاغة والموقف تجاه الجمهور أيضًا (من أعلى المجتمعين في الاحتفال إلى أدناهم، مع إظهار احترام خاص للملكة، ونحو الزملاء من الأعضاء عند الحديث في البرلمان)؛ أو تجاه الموضوع (متخذًا مسافة، وموضوعيًا، إذا كنتَ تتحدث بين علماء ومتعلمين، ومشاركًا وانفعاليًا عند إظهار الحب). فلا يمكنك الانخراط في خطاب داخل ضرب استعمال معين دون إدراك الأسس والمعاني التي يتضمنها ضرب الاستعمال في كل مستوى من هذه المستويات. خطاب طلبة العلم يبتعد عن الأصداء الانفعالية؛ فهو حديث عن «تركيز الفكر» بدلاً من «الرغبة»، حديث «نقاش» يجري لا «صراع ملتهب»؛ الأمر الذي يعكس الإحساس بأن الاستدلال الموضوعي نزيه ومتجرد من العاطفة حقًّا. ومن المفارقات أن هذا السلوك والموقف والنبرة، المنفصلة كلها، هدفها تجسيد التجرُّد. ولا يستطيع المرء أن يمارس ضرب الاستعمال هذا، ويحل فيه حلولاً صحيحًا ملائمًا إذا لم «يحقق» هذا.

وضروب الاستعمال هذه، تشبه «اللهجات» التي لا نستطيع إتقانها دون استيعاب المعاني والأسس التي تجسدها وتؤدّيها، والتي لا يمكن الإفصاح عنها إلا داخل المنطق الدلالي التأسيسي. ضروب الاستعمال كاللهجات، ليست قابلة بالضرورة للترجمة البَيْنية.

كنتُ أتعامل هنا مع نطاق ضيق من ضروب الاستعمال، وأنواع الضرب الاستعمالي واختلافاته. وترتبط ضروب الاستعمال التي كنت أناقشها، هنا، بالطبقة أو المهنة أو الخبرة، وتندرج في طرائق مختلفة من الاحترام والتسلسل الهَرَمي، وهي مستقرة وطويلة الأمد نسبيًّا: وفي حالة واحدة، هي حالة لغة «طلبة العلم» أو اللغة «العلمية»، نجدها تمتد عبر القومية

(27) انظر للمناقشة في الفصل السابع.

لتشمل حضارات بأكملها. وحقيقة الأمر أن اللغات الطبيعية المختلفة كانت قد دُفِعَت إلى أن تكون أقرب إحداها من الأخرى في المعجم والنحو والتراكيب، وذلك بواسطة التعليم والتقنية والإدارة والموضوعية وتعميم اللغات التي تطورت في المجتمعات الأقوى التي كانت استعمارية سابقًا ولا تزال مهيمنة حتى اليوم.

ولكن هناك أنواعًا مختلفة أخرى من الاختلافات في ضروب الاستعمال، مثلاً بين تلك المستعمَلة في وسط أصغر وأكثر حميمية، وتلك التي تعمل على التواصل مع جمهور أوسع. ومن الممكن أن يتكرر هذا النوع من اختلاف ضرب الاستعمال على مستويات عديدة. إذ يمكن أن يوجد اختلاف ملحوظ بين الطريقة التي نتواصل بها في العائلة وجماعة الأقارب، وتلك التي نتحدث بها مع غرباء؛ أو قد تتكون عُصبة من أعضاء عِرق أو دين معين، داخل مجتمع أوسع متعدد الثقافات. وفي كل حالة، تتفاعل الجماعة الأكثر حميمية بطرائقها الخاصة في الخطاب، وإحالاتها النموذجية (إلى أناس أو أحداث لها في نفوسنا صدى خاص)، وإحساسها بالمرح، وغيرها مما لا يمكن نقله بسهولة إلى علاقاتنا بالمجتمع الأوسع.

والأكثر من هذا أن ضروب الاستعمال قد تكون أقل ثباتًا من بعض ما ورد في قائمة الأمثلة السابقة، أو على الأقل تبدو كذلك. ففي المجتمع الحديث، تُتحدَّى العلاقات ذات التراتب الهَرَمي، أكثر فأكثر، وبعضها ينطوي على استعمال المرؤوسين طرائق في الخطاب غير ملائمة مع رؤسائهم، كما نرى في الإلحاح على التخلي عن طرائق التخاطب ذات التمييز الهرمي. ففي العديد من المجتمعات الأوروبية، يتم اختراق التمييز «tu/vous» ونظائره، لصالح تعميم بعض حالات الشكل «المهذّب» (وهذا متحقق فعليًا في اللغة الإنجليزية بضمير الخطاب «you»)، أو على الأقل إلغاء الأشكال غير المتكافئة، حيث يقول الأعلى «tu» للأدنى الذي يخاطبه بـ«vous» (وفي فترة حياتي في الكيبيك، حدث هذا في علاقات الآباء بالأطفال).

وعلاوة على ذلك، في المجتمعات متعددة الثقافات، لم تعد الشروط الحدودية لبعض ضروب الاستعمال محددة واضحة كما كانت في المجتمعات الهَرَمية السابقة؛ لا بد أن يكون ضرب الاستعمال محل إعادة تفاوض دائمًا، الأمر الذي يؤدي إلى التغيير. تُكسَرُ القواعد بشكل إبداعي خلاق. والنظام باستمرار في درجة معينة من السيولة.

ولكن حتى مع السيولة والتغير -ولعله على الأخص مع السيولة

والتغير- فإن كونك متحدثًا بلغة حديثة واسعة الانتشار، يتطلب منك حساسية نحو المعاني والأسس الكامنة وراء ضروب الاستعمال هذه وحدودها المتغيرة. إن مجرد تعلّم اللغة المكتوبة على حجر رشيد لا يجعلك قادرًا تمامًا على التفاعل في المجتمع (ولعله لا أحد قادر **تمامًا** على ذلك فعلًا). وذلكم تأثير آخر من تأثيرات فرضية سابير-وورف، يشكل جزءًا من الحياة اليومية في المجتمع المعاصر.

وما إن يستوعب المرء أهمية الاستعمالات التأسيسية التي تنطوي عليها اللغة، ستظهر القضايا التي أثارها سابير-وورف في ضوء مختلف تمامًا.

# (10)

# خاتمة:

# نطاق قدرة الإنسان اللُّغوية

1

إذن، ما قدرة الإنسان اللغوية؟

إنها لا تتألف من ترميز المعلومات ونقلها فحسب، على نحو ما قلتُ في الفصل الثالث. فهذا الترميز هو قدرة غير عادية حقًّا، لا نفهمها تمام الفَهم، وربما نفترض أنها تتبع بعض الإرشادات المتوفرة بالفطرة التي تُورَّث تكوينيًا (حتى لو كانت رواية تشومسكي-بينكر Chomsky-Pinker تعتريها مشكلات).

يسمح لنا الترميز فعليًا بتخزين المعلومات والمعرفة، مع إعطاء وسائل معينة لنقلها، إذا علّمها لنا الكبار، أو إذا تعلمنا ملاحم القبيلة عن ظهر قلب. وقد كان لهذا الترميز نتائج لا حصر لها في تطوير الثقافات البشرية والتكنولوجيات. وتتيح المعرفة المتراكمة على هذا النحو إمكان التداول الأداتي الفعال المستنير، والتخطيط، وابتكار طرائق جديدة للتنظيم والإدارة في العالم.

ولكن المناقشة في الفصول السابقة قد بيّنت أن اللغة تنطوي على أكثر من ذلك. فنحن نلاحظ، ونُعلِمُ أنفسنا بشأن عالم الأشياء القائمة بذاتها، ونقوم بكل أنواع الفعل باستعمال المعلومات. بل نبني لأنفسنا أيضًا مشاهد من المعاني، معانٍ وأسس بشرية على السواء (وهما مترابطان). ونجعل هذه المعاني موجودة لنا بتأديتها، ثم التعبير عنها، وتسميتها، وفحصها

نقديًا والنقاش بشأنها، والتنازع (أحيانًا) حولها (على سبيل المثال، مناصرو المساواة بين الجنسين يناضلون في سبيل تغيير الثقافة الهَرَمِيّة).

اللغة هنا لها وظيفة بنائية أو تأسيسية. وليست هذه القوة التأسيسية العامة التي استقرأناها في اللغة، هي التي تمنحنا ابتكار ألفاظ جديدة وطرائق تعبير جديدة فحسب؛ بل تفتحنا على المعاني، وتُشرِكُنا في وضع الأسس.

لـذا، علينا توسيع تصورنا عن قدرتنا اللغوية، لنضع في الحسبان طريقيْ تأسيس خاصتين: الطريقة الأولى تتضمن رسم خريطة للمعاني البشرية، المعيارية (الأخلاقية وشِبْه الأخلاقية)، والوصفية (توصيفات كيف تتبدّى لنا الأشياء)، التي نؤديها ونسميها ونصفها ونتجادل حولها. وأما الطريقة الثانية فتحدد الأسس التي نضعها وندعمها في الخطاب، وفي الوقت نفسه نسميها ونبرّرها ونتنافس عليها في الحياة الخاصة.

وذلكم هو البُعْد الأول في التوسيع الـذي لا بد أن نسلّم به للقدرة اللغوية. فنحن لن نتمكن من توليد القدرة على الترميز دون إنشاء العلاقات ودعمها، وتحديد المعاني التي نعيش بها.

وأما وسائط هذه الممارسات التأسيسية فليست (1) لفظية فقط، بل (2) أدائية أيضًا. ولكن علينا أن نسلّم دون تردد بنطاق آخر من الوسائط: فثمة أيضًا (3) ما أسميته التصوير في الأدب والموسيقى والرسم والرقص، الـذي «يقدّم» المعاني، ولا يصفها (أيْ لا يأتي بعبارات تقريرية)، كّلا ولا يؤديها. ويبدو أن هذه المجموعة من الوسائط تستدعي قدراتنا على الأداء والوصف، ولكنها تتميز منهما.

وإذا نظرنا إلى القدرة اللغوية من زاوية أخرى، سنجد أنها أكثر جوهرية من القدرة الفكرية؛ فهي مجسّدة: في المعاني المـؤدّاة، وفي التصويرات الفنية، وفي الاستعارات المستمدة من التجربة المجسّدة، وكذا في التصوير الإيمائي الأيقوني المصاحب للحديث اليومي، ناهيك عن الانتشار الكلي لـ«لغة الجسد» -نـبرة الـصوت، التشديد، الإيـماءة التعبيرية، حركات الحميمية وحركات التحفظ- التي تكتنف الخطاب اليومي.

وإذا نظرنا من زاوية أخرى ثانيةً، سنجد أن القدرة اللغوية تشاركية في جوهرها: فهي تدعم وعيًا تشاركيًا بالعالم، يميز فيه الأفراد أنفسهم بأن يصبحوا أصواتًا خاصة في محادثة جارية. ويطوّر هذا الفَهْمُ التشاركي موقعًا

للحديث المونولوجي والكتابة، ولكن هذا الخيار لا يتاح لنا، سوى لأننا ندخل في الكلام بوصفه محادثة.

ولذا، تمتد لغتنا عبر الحدود بين «العقل» والجسد؛ وكذا عبر الحدود بين الحواري والمونولوجي. ثمة أيضًا تمييز ثالث غالبًا ما يُستدعَى، هو التمييز بين العلامات الاعتباطية أو «غير المحفَّزة» والعلامات الأيقونية أو «المحفَّزة». وهنا أيضًا، قلتُ في الفصل التاسع إن الطبيعة التركيبية للغة تتطلب العلامة غير المحفَّزة، إلا أنه لا يمكن الاستغناء عن العلامة الأيقونية، كما نرى في الاستعارة، وفي القوالب (الفصل الخامس)، وفي الإيماءات الأيقونية؛ وعندما نصل إلى المعاني المؤدّاة فإن التمييز لا معنى له.

* * *

من الصعب تخيل كلام بشري يمكنه الاستغناء عن مجموعة السمات التي أوضحناها للتوّ: مثلاً الاستغناء عن الأداء التجسيدي، أو لغة الجسد، أو التصوير الفني، أو التجربة المجسَّدة، أو التشارك. والسمة الوحيدة التي يمكن للمرء «تخيل الاستغناء عنها» من بين تلك السمات، عند كتابة قصة خيال علمي، سيكون قبيلةً بلا أي فن؛ لأن الدمار الذي قد يحدث لا يمكن تقديره بسهولة.

وفيما يتعلق بالتجسيد، قد يتخيل المرء أن الكلام نظام إشارة اختياري، يمكن للعقل استعماله لتوصيل «الأفكار»، على نحو ما نستعمل أنظمة كتابة مختلفة، أو رموزًا لنقل أفكارنا إلى الآخرين. وقد طُرِحَ شيء كهذا في القرن الثامن عشر، عندما افترض البعض، مع كوندياك، أن لغة الإشارة سبقت الكلام.

ونعرف، في حقيقة الأمر، أن لغات الإشارة ممكنة. ولكن عندما نفكر كيف تصبح ممكنة، بل ضرورية، نرجع إلى موقف التعلّم الأصلي، الذي تصبح فيه وسيطًا لتبادل جسدي مكثف مع آخرين، تُبنَى عبره قدرتُنا اللغوية. وذلكم يبيِّن مدى ارتباط اللغة الوثيق بالتجسيد (فيما بين الأشخاص).

* * *

إن كل ما وَرَدَ أعلاه: طريقتا التأسيس الخاصتان، الوسائط الثلاثة (اللفظية، الأدائية، التصويرية)، والتمييزات (عقلي/جسدي، مونولوجي/حواري، اعتباطي/أيقوني) التي تمتد اللغة عبر الحدود بينها، كل هذا لا

يزال غير وافٍ بموضوعنا: طبيعة القدرة اللغوية. وثمة أيضًا طبيعة الإدراك اللغوي أو التجربة اللغوية، الأمر الذي ناقشناه في الفصل الثالث. فكَوْننا حيوانًا لغويًا يُحدِث نوعًا آخر من الاختلاف هنا، يتجاوز ما نؤديه، أو نحدِّده، أو نوصِّله. إن تجربتنا للعالم المتشكلة لغويًا، تمتلئ بالمعاني البَيْنية liminal meanings، التي تدعو إلى الإفصاح، ولكنها تُتجاهَلُ بسهولة بينما نحن عازمون على السعي لتحقيق غايات أخرى. وهذه التجربة أسميتها -تأسيسًا على مصطلحات هيدجر- «سكننا الأصلي».

## 2

ولعلنا نحاول الدخول إلى سؤالنا من زاوية أخرى. ما الذي تَوجّب أن يتطور، عبر الأنواع المختلفة من أسلاف البشر، من أجل أن تتطور قدرتنا اللغوية؟ سيكون خيطنا التوجيهي هنا السمات الأساسية للغة التي نتمتع بها، وافتقر إليها أبناء عمومتنا من الرئيسيات.

ومن الواضح أن أولى هذه السمات قدرتُنا على الانتباه المشترك، أو التشارك. أعني القدرة على إبراز ظواهر محددة «لنا»، في مجال الانتباه المشترك، مقابل بروزها لي فقط أو لك فقط، كلٌّ على حدة. وذلك اختلاف يَعترف به اليوم، على نطاق واسع، منظِّرو مراحل التطور التكويني للغة[1].

وأحيانًا، يُصاغ هذا الاختلاف بقول إن لدينا «نظرية عقل» أكثر كفاية من بقية الرئيسيات. ولكن هذا التعبير لا يزال يُؤْثِرُ الحالةَ التي يلاحظ فيها كائنٌ حي كائنًا آخر و«يقرأه» قراءة جيدة أو سيئة، أو لا يقرأه على الإطلاق في أبعاد معينة. إلا أن هذه ظاهرة ثانوية. فالشرط الحاسم لتعلم اللغة البشرية هو الانتباه **المشترك**، رغم اتضاح أن المخلوقات القادرة على هذا النوع من التشارك ستصبح أقدر بكثير على «قراءة» أحدها الآخر، حتى عندما يُتنكّر التشارك أو لا يكون واردًا[2].

ولكن الأبعد من ذلك، ثمة تغير آخر، لعل المرء يستطيع أن يراه فاعلاً حقًّا لا في الرئيسيات فحسب، بل في الثدييات القريبة منا أيضًا. وقد

---

(1) See Michael Tomasello, *Constructing a Language* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 22.

(2) ربما يكون صحيحًا أن تطور قدرات التشارك الوجداني والتعرف على انفعالات الآخرين بين أقاربنا من الرئيسيات، قد وفَّر منطلقًا ثوريًا انبثق منه اهتمامنا المشترك.

استكشفه روبرت بيلا في كتابه الرائد «الدين في التطور البشري»[3]. إذ يشير إلى أهمية اللعب المتنامية فيما بين هذه الحيوانات العليا، لا سيما بين صغار النوع، أي ميلهم إلى الخوض في معارك وهمية (الكلاب) أو مطاردات وهمية (كما تطارد القطط فتيلاً من الخيط). وثمة تشابه واضح في هذا مع الحياة البشرية، وقد بذل يوهان هويزنجا -الذي يَستشهد به بيلا- الكثيرَ من الجهد لإبراز أهمية اللعب في ثقافة البشر[4]. وبطبيعة الحال، يمكن للمرء الاعتراض بأن هذا التشابه يضفي صفة بشرية على الحيوانات الَمعنيّة. غير أننا لسنا في حاجة إلى التفكير في أن «اللعب» الحيواني يشبه لعبنا تمامًا. ويمكننا التفكير فيه بوصفه خطوة أو نقطة انطلاق ثورية، تُبنَى عليها تطورات لاحقة: نوع من اللعب الأوليّ protoplay.

ويعرّف بيلا هذا اللعب الأوليّ بأنه نقطة بدء تطوير البشر (وربما أيضًا أسلاف البشر) للطقوس. بل يدرك أن له أهمية أوسع أيضًا، وسأترك جانبًا الكثيرَ من نقاشه الثري للغاية، وأريد إبراز وجه واحد منه فقط هنا.

في «اللعب» (أو اللعب الأوليّ)، نسلك سلوكات لا ترتبط ارتباطًا بسيطًا ومباشرًا بالبقاء: الحفاظ على النفس، واكتساب وسائل الحياة، والتكاثر. ثمة في اللعب شيء مجاني. يمكن أن يزيد اللعب من البقاء على قيد الحياة دون ريب. فالمعارك الوهمية استعداد للمعارك الحقيقية، والمطاردات الوهمية استعداد للانقضاض الحقيقي على الفريسة. ويمكن للمرء أن يفهم بسهولة كيف سيكون لهذه السمة -ما إن تُقدِّم- قيمة البقاء، وستُختار. لكن في ضوء التطورات اللاحقة (البشرية في هذه الحالة)، نستطيع تخمين أنها كانت نقطة انطلاق نشأت منها السمات البشرية المناظرة.

والشيءُ المجانيُّ في اللعب يعني ما ليس مطلوبًا طلبًا مباشرًا من أجل البقاء البيولوجي، أيْ ما يُسْعَى إليه لذاته. والحيوان لا يميز هذا التمييز بطبيعة الحال. فغريزة اللعب، وغريزة الجنس، وغريزة بناء الأعشاش، هي ضرورات مباشرة بالقدر نفسه، وتحرّك الحيوان إلى الفعل دون أي هدف أبعد منها في الاعتبار. وأما عند الكائن اللغوي فينشأ إمكان أن يصبح أحد هذه الأهداف أو غيره مستقلاً، ويُسْعَى إليه في ذاته؛ ولعل هذا الإحساس بالصحة المستقلة للنشاط قويٌّ في اللعب بخاصة، وذلكم

(3) Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), chapter 2.

(4) Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1950 [1938]).

السبب في أن هويزنجا خَصّه بالاهتمام[5]. وسيتراكم بعض الاستقلال الذاتي أيضًا للرغبة الجنسية، بالتوازي مع وعي بتشبيهها باللعب في العديد من الثقافات. وهذا أمر يرتبط باللغة ارتباطًا مباشرًا.

وإنّ هذا الاستقلال الذاتي لَهو ما يحدث عبر وظيفتي اللغة التأسيسيتين الخاصتين: استكشاف المعاني البشرية وتسميتها من ناحية، ووضع الأسس من ناحية أخرى، بالتوازي مع ما ينشأ من خلافات في كل مجال. فعبر الوظيفة الأولى تُؤسَّس النماذجُ المعيارية والفضائل الأخلاقية والقواعد السلوكية والسعي نحو الحقيقة وإبداع الجمال، بوصفها غايات في ذاتها. وعبر الوظيفة الثانية، تُؤسَّس أبنيةٌ اجتماعية لها قيمة داخلية جوهرية. ولا تنفصل هذه السمة الحاسمة للحياة البشرية عن تطور اللغة وقواها التأسيسية. وتقوم الأَنسَنَة [عملية التحول إلى إنسان] hominization على اللغة، لا من أجل ترميز المعلومات وكفاءة الفعل الكبرى من حيث النتيجة فحسب، بل من أجل تحديد الأهداف والقيم وأنواع العلاقات التي هي بشرية في الأساس أيضًا. وتلك أمور لا يمكن تحديدها بصياغات لفظية أو بنماذج فعل محددة موضوعيًا فحسب[6]. فهي تخاطبنا بوصفها فواعل مجسَّدة يمكنها التحرك على جميع المستويات بواسطة هذه المعاني البشرية.

### 3

في هذا السيناريو المتخيَّل، يبرز الإنسان العاقل Homo sapiens من عملية أَنسَنة ذات تعدّد أساسي في الوسائط التي نعرفها. فالمعاني البشرية يمكن أداؤها في السلوك الفردي والمؤسسي، والأسس البشرية يمكن أداؤها في الخطاب. ولكن اللغة متاحة أيضًا لوصف الحقائق المستقلة وتفسيرها وتوقعها.

وههنا، نعيد الاتصال بنظرية ميرلين دونالد المثمرة. ففي المراحل الأولي من المحتمل أن تكون القدرة على التقليد قد لعبت دورًا مهمًّا. ويحدث ذلك

(5) يوضح بيلا هذه النقطة في تشبيه اللعب بممارسة «وهو مصطلح استعمله ألاسدير ماكينتاير Alasdair MacIntyre حين قال إن خيرَ الممارسة كامنٌ في الممارسة، وليس شيئًا ذا غاية خارجة عنها». Bellah, *Religion in Human Evolution*, 92. والإحالة هنا إلى: Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 175. ويمكن العثور على فكرة قريبة عن اللعب وأهميته في حياة الإنسان عند فريدريك شيلر: Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. Reginald Snell (Mineola, NY: Dover, 2004).

(6) بمعنى أن تُحدَّد دون الرجوع إلى معانٍ بشرية. انظر الفصل السادس، القسم 3.

غالبًا بشكل طقوسي أو شِبه طقوسي؛ كما هو حاصل في الأداء الشعائري التأكيدي للنظام الاجتماعي؛ أو طقوس الاتصال بالأرواح، كروح الغزالة مثلاً؛ أو طقوس الاتصال/إعادة الاتصال بنظام الكون بأكمله. وستكون هذه الطقوس إحدى طرائق الصيرورة إلى الوعي بالأنظمة التي قامت داخلها حياة الإنسان والمجتمع وترسيخهما في الكون[7].

ولكن ما يُتمِّم هذا الوعي هو تفسيرات لفظية، لا سيما السردية منها، في شكل أساطير عن الآلهة والأرواح والأبطال. ثم يُضاف إليها لاحقًا، ثم تُنتقَد، ويحل محلها نوع آخر من التفسير، يسمّيه دونالد «نظري» theoretical: الفلسفة والميتافيزيقا وتواريخ غير أسطورية نابعة من الوعي بالذات[8].

ويشهد تاريخ اللغة والثقافة البشريين، اللاحق، توسعًا هائلاً في النظري، وتنامي قوته النقدية الصارمة. ويُعَدُّ الانفصالُ بين الأسطوري والنظري، بين الأسطورة من ناحية، والفلسفة والميتافيزيقا وما سيُدعى «العلم» من ناحية أخرى، السَّلَف البعيد للتمييز الذي أقمته بين المنطقين الدلاليين، الإشاري والتأسيسي. غير أنه لم يكن ممكنًا في البداية أن يظهر هذا النوع من التمييز. إذ عُولِجَ كل خطاب عن الكون وعلاقة البشر به بوصفه تفسيرًا لأشكال من الواقع مستقلة وقائمة بنفسها. وهو أمر تَرَافق مع تطور العلوم الطبيعية مابعد جاليلو، التي تضع المعاني البشرية بين أقواس وتُنحيها جانبًا بوعي ذاتي، من أجل إبراز قضية مكانة تفسيرات الأشياء التي لا تعمل -أو لا تستطيع أن تعمل- مع هذا النوع من الوضع بين أقواس، كالمناقشات الحجاجية حول الأخلاق أو الميتافيزيقا؛ أو مكانة تفسيرات كاملة للفعل البشري في الحياة اليومية أو المجتمع أو التاريخ. وتضطرنا أيّ محاولة ملائمة لإيضاح هذه المكانة -كما جادلتُ- إلى الاعتراف بالتمييز بين المنطقين الدلاليين، سواء كنا نقوم بفحص مباشر لحدوسنا الشعورية، أو ننهمك في محاولة غير مباشرة للدفاع عن استنتاجاتنا عبر اللجوء إلى الفعل البشري في التاريخ، وهو ما جرى حتمًا في «الخطاب المختلط» عند ريكور[9].

(7) Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), chapter 7.

(8) Ibid., chapter 8.

(9) [discours mixte]. Paul Ricoeur, *Réflexion Faite* (Paris: Éditions Esprit, 1995), 36.

## 4

ومحصلة ذلك كله أنه ينبغي علينا الشعور بضرورة العودة -أثناء إعادة الفحص- إلى تعريف أرسطو للإنسان بأنه: «Zwon echon logon». وهو ما يُترجَم تقليديًا إلى: «rational animal» [الحيوان العاقل]؛ وربما ينبغي أن نعود بهذا التعريف إلى تحويل أكثر مباشرة هو: «animal possessing 'logos'» [الحيوان الذي يمتلك «لوجوس»]، حيث يُتاح للكلمة اليونانية [لوجوس] أن تنبسط بمجالها الكامل من تعدد المعاني: يعني «اللوجوس» في بعض السياقات «الكلمة» word، وفي بعضها الآخر «خطاب» discourse، وفي غيرهما «account» [الاعتبار والحساب وبيان الأسباب والتفسير]. وباختصار، قد نجعل تعريف الإنسان هو: «animal possessing language» [الحيوان الذي يمتلك لغة]. وهو ما سينطوي في النهاية على تصور للعقل reason بوصفه حاسمًا لحياة الإنسان دون ريب، ولكن ما تتضمنه هذه الكلمة -«العقل»- من معانٍ يتطلب الكثير من الفحص الإضافي.

وقد حاولتُ -في الفصول السابقة- الانخراط بطريقة جزئية ومبدئية في هذا الفحص. ويُعَدُّ التمييز بين المنطقين الدلاليين الرئيسيين خطوة مهمة على الطريق. ونحن مضطرون إلى هذا الفحص، من أجل تجنب بديلين كلاهما خَطِر: أحدهما الإقرار الاخلاقي، مثلاً، بعالم من الأحكام والإسقاطات الذاتية من ناحية، وثانيهما فَرض نموذج للعقلانية غريب عليهما من ناحية أخرى. ويصبح من الواضح أن العقل في هذا المجال يجب أن يأخذ منعطفًا هرمنيوطيقيًا إلى حد كبير، وهو أمر يجلب معه لانهائية التأويل ومقاومة الاكتمال واستحالة الركون إلى نتيجة يُقال إنها «نهائية» غير قابلة للتحسين[10].

وثمة الكثير من الضروري قوله في هذا الموضوع، وإني لأرجو أن يكون هذا الكتاب عَوْنًا على البدء فيه.

وذلكم لأنه لا يزال لدينا الكثير مما لا نفهمه في هذا المجال. فنحن نحاول بعبارات مثل «الحيوان الذي يمتلك لغة» الإجابةَ عن سؤال مثل: «ما الطبيعة البشرية؟». وهي ما تُتصوَّر غالبًا على غرار الحيوانات الأخرى؛

---

(10) هذه إحدى نقاط التقارب (وقد ذكرتُها في الفصل الثالث) بين هذا الكتاب وكتاب:
Rowan Williams's *The Edge of Words* (London: Bloomsbury, 2014).

شيء يستطيع المرء وصفه من حيث الغرائز وأنماط السلوك المتكرر. لكن يبدو أن ظهور اللغة قد أَدخلَ مرونةً كبرى، وقدرة على التغيير، بل قدرة تحويل أنفسنا، وهو ما لا مثيل له بين الحيوانات الأخرى.

وربما نتحدث عن **قدرات** بصيغة الجمع، لأن المرونة تأتي في ثلاثة أبعاد تتركَّب بطرائق محيرة.

ويتضح أولها عندما ننظر إلى الاختلافات الثقافية بين المجتمعات. يبدو أن لدى البشر غرائز متماثلة في كل مكان، وأنها تتشابه في الغالب مع الغرائز الحيوانية: البشر جماعيون، مثل بعض أنواع الحيوان؛ وهم تزاوجيون مثل كل الحيوانات فعليًا، ويرعون صغارهم أيضًا مثل بعض أنواع الحيوان؛ ويبحثون عن وسائل إطعام أنفسهم وكِسْوتهم، ويبحثون عن مأوى؛ إلخ. لكن الطرائق التي تعبّر بها هذه الدوافع المشتركة عن نفسها -أنواع المجتمعات التي تفرض الولاء، أشكال الحياة الجنسية والعائلية، الطريقة التي يُؤمِّنون بها ما يحتاجونه من أجل الحياة- كل هذه الطرائق لا تختلف من مجتمع إلى آخر فحسب، بل تخضع لتغيرات أيضًا، غالبًا ما تكون كبيرة ودرامية، كلما خَلَفَت الأجيالُ أحدها الآخر.

وذلكم أمر ملحوظ بارز، لكنه في ذاته ليس محيّرًا أو مزعجًا. فحقيقة أن موسيقى ثقافة تحيّر أفراد ثقافة أخرى وتستعصي عليهم؛ وأن الإحساس بما هو مُضحِك، أو بما هو جدير بالإجلال، يتفاوت تفاوتًا كبيرًا؛ كل هذا ليس بالضرورة مَدْعاة للقلق.

وأما الاختلافات التي ترقى إلى عدم التوافق في الجوهر الأخلاقي والأدوار الأخلاقية الأساسية في مجتمعات مختلفة فهي الأمر المقلق للغاية. لأن فَهم الخلفية هنا أن هذه المعايير تقتضي مطالب غير مشروطة. نستطيع أن نقدِّر موسيقى ثقافة أخرى دون إنكار جمال موسيقانا. ولكننا لا نستطيع تأييد مبادئ مجتمع العبيد دون التنازل عن مبادئنا نحن؛ وينطبق الأمر نفسه على المجتمع الطائفي، أو مجتمع تكون فيه النساء خاضعات تمامًا.

وتخلق هذه الصدامات ضغطًا فكريًا وأخلاقيًا، وارتباكًا يمكن التخلص منه إذا استسلمنا ووافقنا على شكل من الذاتية الأخلاقية؛ أو إذا نظرنا إلى هؤلاء الناس المخالفين بوصفهم أفراد جنس آخر. لكننا نكره بحق أن نتخذ أيًا من هاتين الخطوتين.

وفي الواقع، نميل إلى الاقتناع بوجود أسس وجيهة للاعتقاد بأن هناك حقيقة

في كل صدام من هذه الصدامات؛ وأن هناك أسسًا صحيحة من شأنها أن تجعل -في أفضل الظروف- حدوس خصومنا تتماشى مع حدوسنا (أو العكس). وثمة إشارات إلى أن هذا يحدث في التاريخ؛ فعلى سبيل المثال، حدثت بالفعل درجة من درجات التقارب حول أخلاق عالمية لحقوق الإنسان، والمساواة، وأعمال المساعدة الإنسانية، على نحو ما ناقشته في الفصل السادس، القسم 3.

ويقودنا ذلك إلى البُعد الثاني في المرونة؛ لأن هذا التقارب يتعارض مع ما نميل إلى تعريفه بأنه غرائز إنسانية عامة. فالتجمع البشري human gregariousness -والولاء للجماعة- وُجِّه منذ البداية إلى مجتمعات خاصة؛ وينطوي الإحساس بالتضامن مع أفراد الجماعة على جانبه الآخر الحذر، بل العدائي نحو الغرباء [الأجانب]. ويشبه التجمع البشري في ذلك نظائره عند الحيوان. وهو ما يبدو غريزةً قديمة راسخة رسوخًا عميقًا.

ولكن الأخلاق العالمية تتعارض مع هذه الغريزة، وذلكم السبب في أننا لا نتفاجأ من وجود مقاومة كبيرة لها في الممارسة. اللغز هو أنه تمَّ تَبنِّي هذه الأخلاق، وتزداد المصادقة عليها أكثر من ذي قبل. وهنا نجد «المرونة» التي تتضمن تحولاً يتجاوز -بمعنى يتعارض مع- ما نعتبره غريزة أصيلة، غريزة لا تزال فاعلة في النزعة القومية المعاصرة على سبيل المثال.

ويتمثل التحول الملحوظ في تاريخ البشرية في مجموعة تغيرات، صارت تسمى تحولات «محورية» Axial في الدين، كالتي نراها في مواعظ بوذا Buddha، وفي تعاليم كونفوشيوس Confucius، وعند الأنبياء العبرانيين، وفي فلسفة مابعد سقراط[11]. وكلها تضع في المركز تصورًا عن الخير الأسمى، وتتجاوز متطلبات البقاء والازدهار الشخصي والاجتماعي، بل إن لها الأولوية -في بعض الحالات- على هذه الأهداف الدائمة[12]. وهذه التغيرات هي التي مهدت الأرضية لتنامي الإجماع العالمي universalist consensus في أيامنا الحالية. وإن هذه الأخلاق التي كان ينبغي اقتراحها وتأييدها على نطاق واسع أكثر فأكثر، وتطبيقها ولو بشكل جزئي، ولو في ظل مقاومة كبيرة -هذه الأخلاق تكشف عن نوع آخر من «المرونة» غير الذي يُظهره الاختلاف الثقافي. وسينطوي الاستمرار في تحقيق هذه الأخلاق بشكل متكامل على تحول ونوع من التعالي على الغرائز التي ورثها البشر

(11) See Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (London: Routledge, 2003), chapter 1.

(12) See Charles Taylor, «What Was the Axial Revolution?,» in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Robert Bellah and Hans Joas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 36-37.

الأوائل عن أسلافهم التطوريين. وهو ما سيتطلب غريزة انتماء، غريزة تضامن، دون حالة التباين القَسْري مع الآخر، الغريب. ومن ثم، تحوُّل في الانتماء والصداقة، يتجاوز الحاجة إلى العدو ويعلو عليها.

ثمة الكثير بالنسبة إلى البُعد الثاني من المرونة. ولكن لعلنا نستطيع أيضًا أن نتبيّن بُعدًا ثالثًا، أشرّ. وإنّه لبُعد يجعل الشرّ الجذري ممكنًا. وستكون هذه الحالة عندما لا تنبع مقاومة أخلاق النزعة العالمية من مرتكز ثابت في الغرائز والمصالح التي تريد هذه الأخلاق تبديلها -نوع المقاومة التي يحرّكها الولاء لعشيرتنا مثلاً -بل تنبع من إثارة يثيرها فينا رفضُ الخير نفسه. سيكون الدافع هنا نوعًا من الفرح بالدمار، إحساسًا بالعظمة البطولية عند هدم ما حاولت أخلاق الخير العالمي بناءه. وتوجد هذه الحالات في الأدب: مثلاً، شيطان ميلتون، أو «ممسوس» دوستوفسكي. لكني أعتقد في وجود مرشّحين معقولين في الحياة الحقيقية: قادة الحركة النازية وأعضاؤها العديدون مثلاً، أو قادة وأعضاء الجماعات الإرهابية المعاصرة التي تحاول تأسيس «خلافة إسلامية» في الشرق الأوسط.

وسواء وُجِدَ هذا النوع من الشرّ أم لا فهو يستند إلى قراءة هرمنيوطيقية للدوافع. ولكن إذا كان الأمر كذلك (وأنا أميل إلى الاعتقاد في ذلك)، فعندئذٍ يوجد بُعد ثالث في المرونة. والأكثر من هذا أن احتماليته تبدو مقترنةً باحتمالية البُعد الثاني. فالقدرة على تحويل وتجاوز الموروث الغريزي عن البشرية الناشئة، الذي يتطلبه هذا الانتقال إلى خير أعلى، ستجعل ممكنًا أيضًا السيرَ إلى ما أسميه الشرّ الجذري: اندفاع نحو تدمير الخير الذي هو غير راسخ (إلى حد كبير) في هذا الميراث.

وغنيٌّ عن البيان أنه لا بد من قول الكثير في هذا المجال، والجدل فيه أيضًا. فأشكالُ المرونة المختلفة التي أتاحها ظهور اللغة محيرةٌ، بل مُلْغزة[13]. وتظل اللغة شيئًا مُلغزًا من وجوه عديدة.

ولكن مداخل جديدة وُضِعتْ لإيجاد لغة نظرية تواكب تطور المرونة. وأحد هذه المداخل «الأنثروبولوجيا الفلسفية» لدى هيلموت بلسنر Helmuth Plessner.

(13) ولعل بُعدًا آخر من أبعاد المرونة يتمثل في الميل إلى تأكيد الحرية الفردية، وتأكيد الإبداع والأصالة، وهي أمور نلاحظها على امتداد قرنيْ الحضارة الغربية الماضيين، بل في مجتمعات أخرى أيضًا. فهل هنا تحرّك عالمي؟ يذهب ليني موس Lenny Moss إلى أن تحرّكًا من هذا النوع واضح في تطور البشرية. انظر دراسته قيد النشر: «second individuation» in «From a New Naturalism to a Reconstruction of the Normative Grounds of Critical Theory».

يريد بلسنر تناول البشر والحيوانات العليا بوصفهم فاعلين. فهم لا يتواجدون في بيئة تؤثر فيهم فحسب، بل «يُموقِعون أنفسَهم» فيما يحيط بهم ليقوموا بأفعال. إذ لديهم، بتعبير بلسنر «تموقع» positionality مركزي. فالوضع المشترك بين جميع الحيوانات -وبين البشر منذ وقت معقول من الزمن- هو ذلك الذي يكون فيه الفاعلُ مركزَ بيئته، وتظهر الأشياء في معناها أو ملاءمتها للفعل الذي يستدعيه الموقف. ولكن الأكثر من هذا الموقف، أن البشر قادرون أيضًا على اتخاذ موقف «مختلِف المراكز» eccentric؛ فهم قادرون على جَعْل هذا الموقف العادي موضوعَ موقفٍ أكثر انعكاسًا، ليروه من الخارج، من وجهة نظر أخرى، أو في عيون الآخرين. ذلكم ما يُسمّيه بلسنر «تموقعنا مختلِف المراكز» eccentric positionality، وهو شيء لا يتشاركه غير البشر.

وهذا الاحتمال منطقي في ضوء مناقشتنا في الفصل الثاني، التي أوضحت أسبقية الانتباه المشترك، أو التشارك، أو «وعي-نحن» we-consciousness في مراحل تطور الإنسان، ومنه يبدأ الطفل في تطوير إحساس بالتمييز، فيصل إلى التمييز بين وجهة نظره ووجهات نظر الآخرين في المحادثات التي تنمو فيها وجهة نظره. وهذا التمييز هو ما يكمن خلف التموقعِ مختلِفِ المراكز.

ومن المثير للاهتمام أن أحد مصادر نظرية بلسنر يرجع إلى هيردر الذي كان مصدر إلهام لي طيلة الوقت. كانت إحدى أطروحات هيردر الرئيسية أن البشر تحرروا من سيادة الغريزة التي هي القاعدة بين الحيوانات الأخرى؛ الأمر الذي فرض عليهم مهمة إيجاد طرائق للتعامل مع تحديات وجودهم. وهو ما يقع في قلب ما أسميته «المرونة»[14].

(14) بخصوص نظرية بلسنر انظر:
*Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).
انظر أيضًا للناقشة المثيرة للاهتمام في:
Bernad G. Prusak, «The Science of Laughter: Helmuth Plessner's *Laughing and Crying* revisited,» *Continental Philosophy Review* 38 (2006): 41–69.
وطوَّر أرنولد جيلين Arnold Gehlen فكرة هيردر أيضًا في القرن العشرين إلى أنثروبولوجيا كاملة بطرائق مختلفة عن نظرية بلسنر، وإن تشابهت معها بعض التشابه. انظر:
Gehlen, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Wiebelsheim: Aula Verlag, 1950).
ويُعَدُّ ليفي موس منظِّرًا معاصرًا لافتًا للانتباه، حيث بَنى على استبصارات بلسنر من بين استبصارات أخرى؛ انظر الهامش السابق.

## 5. تذييل وإحالة

في القسم السابق، كنتُ أبحث في مجال يمكن فيه استكشاف أسئلة حول ماهية الإنسان من خلال فَهم اللغة. ولكن توجد مجالات أخرى. منها ما أطلقت عليه أعلاه «السكن الأصلي»، وهو سمة وعينا اللغوي بالعالم. وقد استُكشِفَ هذا، إلى حد كبير، في الأعمال الفنية، على نحو ما فعل هيدجر الذي أعطى الشعر بخاصة مكانة مركزية («Dichtung» [الشعر]، بمعناه الواسع على النحو الذي يفهمه الجميع).

وذلكم يقربنا من الفكرة التي ستنطلق منها دراستي المصاحبة لهذا الكتاب؛ حيث سأذهب إلى أن حدوس هيدجر بشأن طبيعة اللغة وقواها، لا سيما الشعر، تدين بالكثير لفَهمها الذي عبَّر عنه الجيل الرومانسي في تسعينيات القرن الثامن عشر، وهو الجيل الذي استلهم ما كنتُ أسميه نظرية «هامان-هيردر-هومبولت». فهذه النظرية هي التي عرَّفتنا صورة اللغة التي تطورت في هذا الكتاب. وما أودُّ أن أفعله هو إيضاح الارتباط بين هذه الرؤية عن اللغة وبين الشعرية poetics التي ظهرت في الفترة الرومانسية.

* * *

ولكي أشير باختصار الآن، على نحو مؤقت، إلى ما يعنيه هذا الارتباط، أودّ النظر ثانيةً في طبيعة الطقوس ودورها. تقوم الطقوس بدور إعادة اتصالنا بالكل. ولذا، تحدثتُ أعلاه عن طقوس إعادة الاتصال. وهي لا تقوم بدور إعادة الاتصال مع الآلهة/الأرواح/الكون فحسب، بل هي أيضًا مسار رئيسي يُتصوَّر، أو يُفهَم، من خلاله هذا الواقع الثلاثي، بالتوازي مع الأسطورة.

ولكن في الإطار المحايث، هل تختفي الطقوس؟ ولا أقصد: هل تختفي الطقوس من العالم الحديث؟ بكل صراحة، لا. فالطقوس توجد داخل مجتمعات دينية مختلفة. مثلاً، طقس القربان المقدس في المسيحية هو بمعنى قوي طقس إعادة اتصال[15].

ولكن هل يمكن لمَن يشتركون في الإطار المحايث، فقط، أن تكون لديهم مثل هذه الطقوس، بعيدًا عن تنوعهم في العقائد واللاعقائد؟ بكل وضوح يمكنهم؛ فلا تزال توجد كلية المجتمع لكي يستعيدوا الاتصال بها، وهو ما

(15) رغم أن القدّاس يحدث بإحساس الاستحالة (البشرية) للبداية، انظر:
See Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998), part 2.

يُعادِلُ أيضًا إعادة اتصال أحدهم بالآخر[16].

ولكن ماذا عن ارتباطنا بما هو أبعد من الإنسان، بالكون؟ هذا يثير قضية نزع السّحر والفتنة disenchantment. هل من الممكن العَيْش في عالم منزوع السحر والفتنة تمامًا؟ أثار هذا السؤال الرومانسيون، وأجابوا عنه بالنفي، وسعوا إلى استكشاف طرائق متنوعة لإعادة السحر والفتنة.

وحقيقة الأمر أن هناك خطًّا في الشعرية مابعد الرومانسية يرى الشعر طقسًا (محتملاً) لإعادة الاتصال. وذلكم ما أنتوي استكشافه في الدراسة المصاحبة لهذا الكتاب.

أولاً، يمكننا أن نرى أن الرومانسيين كانوا مفتونين بالنظريات ماقبل الحديثة عن اللغات في أوائل عصر النهضة، وهي نظريات تصلنا بطبيعة الكون العميقة. فإما أن ترى الواقع مؤلَّفًا من علامات [إشارات] تنتظر قراءتها بشكل صحيح ملائم؛ أو تُفكِّر في العالم بوصفه متشكّلاً على نحو ما تتشكل كلمات التوراة (الكابالاه). وفي كلتا الحالتين، ترى العالَمَ بوصفه تحقيقاً لـ **خطة** Plan؛ ويعني فَهمُ **الخطة** واستيعابها رؤيةَ الصلات البَيْنية، رؤية كيف تترابط الأشياء أحدها بالآخر. وتعني هذه الرؤية اتصالاً بالكون، الأمر الذي يُقوينا من ثمّ بكل أنواع الطرق، وأحدُها وأقلها شأنًا صُنعُ الذهب من الرصاص.

ويرى الرومانسيون أن **الخطة** دينامية؛ فهي في حالة نمو وصيرورة ونضال. ونحتاج إلى فَهمها واستيعابها لنكون ما يجب أن نكون عليه؛ ونرى قدرنا ومصيرنا destiny [Bestimmung] الحقيقي. بل إن فَهمنا واستيعابنا لها هو أيضًا جزء من **الخطة** نفسها، الأمر الذي يساعدنا على تحقيقها من ثمّ.

وذلكم ما عَبّر عنه مفكرون/كُتّاب مختلفون بطرائق مختلفة. فيرى نوفاليس Novalis أن فَهمنا واستيعابنا **الخطة** لا يساعد على تحقيقها فحسب -لأن تطورنا الكامل قد تحقق وهو جزء من الخطة- بل يساعد أيضًا الواقعَ الذي يُجسّد العلامات نفسها على الوصول إلى تحققها الكامل وحقيقتها التامة. ولذا، المثالية idealism هنا «ساحرة فاتنة».

وقد تَعزَّز فَهم الشعر بوصفه طقس إعادة اتصال، بواسطة فكرة هامان القائلة إننا لا ندرك تمامًا علامات الله؛ نحن نترجمها؛ «والكلام هو

(16) انظر الفصل السابع.

الترجمة»[17]. وتكشف إبداعاتُنا عما هو موجود، وتعيد اتصالَنا به.

وهكذا، نكون أمام تيمة مابعد رومانسية مهمة، هي تيمة البحث عن اللغة الحقيقية، اللغة الإبداعية الحية التي تعيد الاتصال، في مقابل اللغة الميتة التي تشير إلى الأشياء التي يمكن لكل أحد أن يراها، وتُسمّيها ببساطة، بما يتيح لنا التعامل معها، في تجاهل كامل لطابع العلامة فيها.

ماذا تعني إعادة التواصل هنا؟ وما الذي تفعله لنا؟

ها نحن أولاء نرى كيف لا نستطيع أن نوجد دون شروط معينة وارتباط معين بالعالم. فنحن نحتاج إلى الهواء لنتنفس، وإلى أشياء يمكننا أَكْلها، إلخ. ونحن مرتبطون بيولوجيًّا بعلاقة معينة بالكون (علاقة بدأنا في تدميرها بلامبالاة). ولكن الضرورة لعلها لا تكون بيولوجية فقط، بل متجاوزة للبيولوجي أيضًا. ولعل علاقات معينة بالكون -الشمس، الحقول، الغابات، الجبال، البراري، الزمن- جوهريةٌ ليس بيولوجيًّا فحسب، بل لأننا خارج هذه العلاقات نذوي ونذبل نحن البشر.

وعلاقتُنا بالغابات علاقةٌ ببداياتنا[18]؛ والغابات لا تزال هناك. ولذا، علاقتنا بالغابات تتشابك مع علاقتنا بزمن بعيد. ومن ثمّ، لعل علاقتنا بآثار حضارة ماضية -تنقيبنا عنها، وزيارتها- تكشف عن حاجتنا إلى أن نكون متجذرين في زمن له معنى.

ثم في المدى الأقصر، نحتاج إلى الاتصال بالشمس والنباتات والزهور والأشجار. ونحتاج إلى زمن معيش له معنى، هنا والآن. ذلكم ما يستكشفه بودلير.

وإذن، هل هذه مجرد حقيقة عنّا؟ بمعنى من المعاني، نعم، مثل حقيقة أننا نحتاج إلى الطعام والهواء. ولكن ما نحتاجه في الحالة المتجاوزة للبيولوجي هو إقامة علاقة محددة بعالمنا. ولا يمكن أن تتحقق إلا في فضاء بَيْني interspace. ولذا، العلائقية فيها أكثر مما في حاجاتنا البيولوجية. يمكننا البقاء على قيد الحياة في سفينة فضائية بشرط توفر الغذاء. ولكن المعاني العلائقية الأساسية لا يمكن الاستعاضة عنها بأيّ شيء آخر سوى العلاقة. وتتطلب -مثل كل علاقات المعنى- الفَهم والاستيعاب، وأن نفتح

(17) [Reden ist übersetzen]. Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten: Aesthetica in Nuce* (Stuttgart: Reclam, 1968), 87.

(18) Robert Pogue Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 1.

أنفسنا لها. ومن هنا، تأتي حاجتنا إلى الطقوس، التي هي «الشعر».

وضمن هذه الفئة، توجد حاجات أكثر مباشرة، ويُزعجنا بشدة إنكارها، الأمر الذي يدفعنا إلى كَرَب ذهني: السَأم؛ ثم توجد حاجات أهدأ، وأطول أمدًا، ولكن إنكارها يعوقنا، على نحو ما يعوق نقص التغذية الأساسية نموّنا.

إن التمييز السيكولوجي/الأنطولوجي جدّ بسيط[19]. ولكن من الواضح أن هذا مجال آخر يمكن أن تلقي فيه دراسةُ اللغة ضوءًا حاسمًا على ماهية الإنسان.

فما الشروط الوجودية لهذه الحاجة والعلاقة التي تحققها؟ ذلكم ما لم يحدده التقليد الرومانسي ككل، رغم أن المؤلِّفين الأفراد فيه لديهم أفكار مختلفة. ويعد اللاتحدُّد الوجودي جزءًا من الموقف هنا. ولكن هذا يعني أن الأبعاد اللاهوتية ليست مستبعدة؛ إذ لم يتم إثباتها ولا افتراضها فعليًا.

* * *

ستستكشف الدراسةُ المصاحبة التي أعمل عليها التقليدَ مابعد الرومانسي الذي يميز اللغة الحقيقية الشعرية من الكلام العادي الأداتي الإشاري، وهو تقليد يرى أن اللغة الشعرية تتولى نوعًا من إعادة الاتصال. والرابط بين الكتابين -هذا الكتاب والذي يليه- هو النظرية الرومانسية للغة، التي أسميتها في هذا الكتاب نظرية «هامان-هيردر-هومبولت»، والتي تكمن خلفهما. فهما وجهان لرؤية واحدة عن اللغة.

---

(19) استُكشِفت العلاقةُ الكاملة ببيئتنا، اليوم، من خلال مدخل آخر، سوسيولوجي في جوهره، في كتاب مثير للاهتمام كتبه هارتموت روزا Hartmut Rosa ومساعدوه، والمفهوم الرئيسي عندهم هو «الصدى» resonance. انظر:

Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, trans. Jonathan Trejo-Mathys (New York: Columbia University Press, 2013); Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1977) (Berlin: Suhrkamp, 2012); and Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (Aarhus: NSU Press, 2010).

# مَسرد مصطلحات

| | |
|---|---|
| accessive | إتاحي |
| affordances | احتمالات الاستخدام [فوائد متاحة] |
| allegorization | تحويل رمزي |
| allegory | قصة رمزية [أمثولة] |
| analytic philosophy | الفلسفة التحليلية |
| anthropocentrism | نزعة التمركز حول الإنسان |
| argument from queerness | حجة الغرابة |
| articulacy | فصاحة |
| articulation | إفصاح |
| assertion | قول تقريري |
| autobiographical memory | ذاكرة سيرة ذاتية |
| axioms | بَدَهيات |
| backward performativity | الإنجازية بأثر رجعي |
| bidirectionality | ثنائية الاتجاه |
| bildungsroman | رواية التكوين |
| biographer | كاتب السيرة |
| bodily know-how | دِراية جسدية |
| bootstrapping | بدء ذاتي، بادئ |
| circular argument | حجة دائرية |
| cognitive models | نماذج إدراكية معرفية |
| cognitive science | علم الإدراك المعرفي |
| communication | تواصل |
| communion | تشارك |
| constitution | تأسيس |
| constitutive expression | تعبير تأسيسي |
| constitutive expressive | تعبيري تأسيسي |
| constitutive logic | منطق تأسيسي |
| constitutive power | قوة تأسيسية |

| | |
|---|---|
| constitutive symbols | رموز تأسيسية |
| constitutive theory | نظرية تأسيسية |
| correspondence theory of truth | نظرية مطابقة الحقيقة |
| declarative sentence | جملة خبرية |
| depictive power | قوة وصفية تصويرية |
| descriptive language | لغة وصفية |
| descriptive rightness | صحة وصفية |
| descriptivism | نزعة وصفية |
| designative logic | منطق إشاري |
| designative theory | نظرية إشارية |
| designative-instrumental | إشاري أداتي |
| disenchantment | نزع السحر والفتنة |
| dispassionate | مجرّد من الانفعال |
| duality of points of reference | ازدواجية مواضع الإحالة |
| eccentric positionality | تَموقع مُختلِف المراكز |
| egocentrism | تمركز حول الأنا |
| egoism | أنانية، حبّ الذات |
| embodied expression | تعبير مجسّد |
| emotional economy | اقتصاد انفعالي |
| empiricism | نزعة تجريبية |
| enactment | أداء [تجسيدي] |
| encoding | ترميز |
| enframing theory | نظرية التأطير |
| enlightenment | تنوير |
| epiphanies | تجليات |
| episodic memory | ذاكرة عَرَضية |
| ethical | أخلاقي معياري |
| etymology | علم أصل الكلمات |
| excarnation | اجتلام، نزع الزوائد |
| extensionalist semantics | علم الدلالة الامتدادي |
| external memory | ذاكرة خارجية |

| | |
|---|---|
| figurative | مجازي |
| footing | أساس |
| formats | تشكيلات، تكوينات |
| german romanticism | الرومانسية الألمانية |
| habitus | سجيّة [طبع]، هابيتوس |
| hermeneutic understanding | فَهم هرمنيوطيقي |
| hermeneutics of suspicion | هرمنيوطيقا الارتياب |
| heteroglossia | تعدد الأصوات الاجتماعية [ازدواجية التباين] |
| historical narration | سرد تاريخي |
| holism | نزعة كلية |
| hominids | أسلاف الإنسان |
| hominization | أنسنة |
| homo sapiens | الإنسان العاقل |
| human meanings | معانٍ بشرية |
| humanism | نزعة إنسانية |
| humanitarianism | عملٌ لخير الإنسانية |
| iconic gesture | إيماءة أيقونية |
| idiolect | لهجة [عادة لغوية مميزة] |
| illocutionary act | فعل إنشائي |
| illocutionary force | قوة إنشائية |
| immanent frame | إطار محايث |
| immanentization | محايثة، حلولية |
| imperatives | عبارات طلبية |
| inarticulacy | عِيّ |
| instituted sign | علامة مُنشأة |
| instrumental rationality | عقلانية أداتية |
| intentional object | موضوع قصدي |
| intentionality | قصدية |
| interactional text | نص تفاعلي |
| interspace | فضاء بَيْني |
| intrinsic rightness | اتساق ضمني |
| intuition | حَدْس |

| | |
|---|---|
| irony | سخرية |
| joint attentional frames | أُطر الانتباه المشترك |
| langue | لغة |
| life meanings | معاني الحياة |
| liminal awareness | وعي عَتَبي [بَيْنِيّ] |
| liminal meanings | معانٍ بَيْنية [عَتَبيّة] |
| linguistic animals | حيوانات لغوية |
| linguistic competence | كفاءة لغوية |
| linguistic constitution | تأسيس لغوي |
| linguistic recognition | إدراك [تعرُّف] لغوي |
| literalism | نزعة حَرفية |
| locutionary act | فعل كلامي |
| long performative | إنجازي طويل الأجل |
| materialism | نزعة مادية |
| materialist exclusion | إقصاء مادي |
| matrix of language | مولِّد اللغة |
| matrix | مُولِّد |
| meaningfulness | مغزى |
| metabiological meanings | معانٍ متجاوزة للبيولوجي |
| metadiscourse | خطاب انعكاسي |
| metaethics | أخلاق انعكاسية |
| metaphorical projection | إسقاط استعاري |
| metapragmatics | تداولية انعكاسية |
| metasemantic rules | قواعد دلالية انعكاسية |
| mimicking | تقليد |
| misrecognition | تعرُّف خاطئ |
| modern representational epistemology | إبستيمولوجيا تمثيلية حديثة |
| monosemy | أحادية المعنى |
| moral | أخلاقي |
| motor intentionality | قصد حركي |
| narration | قصّ، سرد |
| natural sign | علامة طبيعية |

| | |
|---|---|
| naturalism | نزعة طبيعية |
| negative capability | اقتدار ناف |
| nonfocal responsiveness | استجابة غير بؤرية |
| nonlinguistic intuition | حدس غير لغوي |
| objectivism | نزعة موضوعية |
| objectivist semantics | علم الدلالة الوضعي |
| ontic indefiniteness | لانهائية وجودية |
| Ontogenesis | مراحل النمو والتطور |
| paradigms | نماذج [برادايم] |
| paradox | مفارقة |
| parody | محاكاة تهكمية |
| parole | كلام |
| penumbra of meanings | هالة المعاني |
| perception | إدراك حسي |
| performative | إنجازي |
| perlocutionary act | فعل تأثيري [غائي] |
| phylogeny | تطور السلالة |
| physicalism | نزعة فيزيائية |
| polysemy | تعدد المعاني |
| portrayal | تصوير |
| post-Romantic poetics | شعرية مابعد رومانسية |
| predication | حَمل |
| projection | إسقاط |
| proposition | قضية، عبارة خبرية |
| propositional content | محتوى قَضوي [خبري] |
| protoconversations | محادثات أولية |
| protodwelling | السّكن الأولي |
| quasi-hermeneutic | شبه هرمنيوطيقي |
| radical interpretation | تفسير جذري |
| radical reflexivity | انعكاسية جذرية |
| radical translation | ترجمة جذرية |

| | |
|---|---|
| ratification | تصديق |
| rationalism | نزعة عقلانية |
| realization | تحقيق |
| reductivism | نزعة اختزالية |
| reference | إحالة |
| referential triangles | مثلثات مرجعية |
| reflection | انعكاس |
| regestalt | إعادة بناء الشكل الكلي |
| regestalting constitution | تأسيس يعيد بناء الشكل الكلي |
| registers | ضروب الاستعمال |
| reification | تشيؤ، تشييئ |
| reifying language | تشييئ اللغة |
| representation | تمثيل |
| restorative conversations | محادثات إحيائية [استعادية] |
| rightness | صحة |
| romantic expressivism | نزعة تعبيرية رومانسية |
| scientific paradigm | نموذج علمي [برادايم] |
| secularization | عَلْمَنة |
| self-articulation | إفصاح عن الذات |
| semantic dimension | بُعد دلالي |
| sensitivity | حساسية |
| sensorimotor schemata | مخططات حسية حركية |
| sentimentalism | نزعة عاطفية |
| signifieds | مدلولات |
| signifiers | دوال |
| sleeping metaphors | استعارات نائمة |
| speech acts | أفعال الكلام |
| stimulus | مثير |
| stoicism | نزعة رواقية |
| strong evaluation | تقييم قوي |
| structural templates | قوالب بنيوية |
| styles | أساليب |

| | |
|---|---|
| superhuman | الإنسان الأعلى |
| symbol | رمز |
| symbolic forms | أشكال رمزية |
| symbolization | عملية ترميز |
| synthesis | توليف [تركيب هيجلي] |
| theorems | مُبَرهنات |
| transcendental deduction | استدلال متعالٍ |
| tropophope | رُهاب المجاز |
| universalism | نزعة عالمية |
| universalist consensus | إجماع عالمي |
| unmotivated | غير محفَّز |
| untranslatability | عدم قابلية الترجمة |
| ventriloquation | التكلّم بصوت الآخرين |
| verification | تحقُّق |
| xenophobia | رُهاب الأجانب |
| zone of proximal development | منطقة التقارب التقريبي |


MANA.NET



يُبيّن تشارلز تايلور في هذا الكتاب أن التقليد الذي يؤكد أن اللغة أداة طوّرها البشر لترميز المعلومات وتوصيلها يتجاهل الدور الحاسم الذي تلعبه اللغة في تشكيل الفكر الذي تدعي أنها تعبر عنه. فاللغة لا تصف فقط، بل تؤسّس المعنى وتشكّل التجربة الإنسانية. كذلك يُبيّن أن اللغة ليست شيئًا نمتلكه بالفطرة، فنحن نتعلم اللغة أولاً من الآخرين عبر الممارسة المشتركة للكلام التي ننغمس فيها انغماسًا تشاركيًا طول الوقت. وبينما يلقي تايلور الضوء على القدرة الكاملة لـ «حيوان اللغة»، يلقي الضوء على ماهية الإنسان.


ISBN 978-603-03-7685-8




الطبعة الأولى: 2021